

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Katedra teorie kultury (kulturologie)

Diplomová práce

Tereza Kaiseršotová

**„Jinakost“ jako kulturologická výzva**

„Otherness“ as a challenge for culturology

Děkuji PhDr. Michaelae Vaculíkové, Ph.D. za nové obzory, které mi svou  
ochotnou spoluprací pomohla otevřít...

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Chlumu u Třeboně, 29. dubna 2011

## **Anotace:**

Tato práce pojednává o jinakosti jako o fenoménu, který prostupuje rozmanitými společenskovědními disciplínami a přístupy. Důraz je v ní kladen především na interdisciplinaritu a šíři poskytnutých náhledů. Takto se snaží představit jinakost jakožto nosný fenomén pro kulturologii.

The thesis deals with the phenomenon of otherness that pervades diverse socioscientific disciplines and approaches. Emphasis is placed mainly on the interdisciplinarity and the extent of provided opinions. It aspires to present otherness as a significant phenomenon for culturology in this manner.

## **Klíčová slova:**

Jinakost, jiný, druhý, cizí, tvář, host, pohostinnost, společenskovědní disciplíny.

Otherness, other, another, strange, face, guest, hospitality, socioscientific disciplines.

# Obsah

Úvod.....	11
1. Schůzka s antropologií.....	13
1.1. Mary Tew Douglasová.....	13
1.1.1. Dáma antropologie.....	13
1.1.2. Rozrůznění společností.....	13
1.1.3. Sociální uspořádání.....	13
1.1.4. Čisté a nečisté.....	14
1.1.5. Patřičné a nepatřičné.....	14
1.1.6. Přirozené sklony k eliminaci.....	14
1.1.7. Relativita.....	15
1.1.8. Provokace.....	15
1.1.9. Příslušnost ke skupině.....	15
1.1.10. Vytváření jinakosti.....	16
1.1.11. Chaos.....	16
1.1.12. Projevy jinakosti.....	16
1.1.13. Proroci.....	17
1.1.14. Posvátné.....	17
1.1.15. Čistota kastovního systému.....	17
1.1.16. Obrazy těla.....	18
1.1.17. Obrana před změnou.....	18
1.1.18. Limity.....	18
1.2. Struktury Clauda Lévi-Strausse.....	20
1.2.1. Všeobecná proslulost.....	20
1.2.2. Od filozofie k antropologii.....	20
1.2.3. Nový směr.....	20
1.2.4. Strukturalismus.....	21
1.2.5. Třetí vrchol.....	21
1.2.6. Prameny inspirace.....	21
1.2.7. Celek.....	22
1.2.8. Opozice.....	22

1.2.9. Slupka jinakosti.....	22
1.2.10. „Divoch“ .....	23
1.2.11. Kutil Lévi-Strauss .....	23
1.2.12. Mary a Claude.....	24
1.3. Marc Augé a nové světy .....	25
1.3.1. Afrikanista .....	25
1.3.2. Trojí zkušenost.....	25
1.3.3. Exotismus.....	26
1.3.4. Význam minulého.....	26
1.3.5. Kontinuita a tvorba .....	27
1.3.6. Jinakost v srdci.....	27
1.3.7. „Ne-místa“ .....	27
1.3.8. Jiné světy.....	28
1.4. Dobytí Ameriky .....	29
1.4.1. Tzvetan Todorov .....	29
1.4.2. Setkání .....	29
1.4.3. Ztracený ráj .....	29
1.4.4. Dva vzorce .....	30
1.4.5. Vítězná varianta .....	30
1.4.6. Bez otazníků .....	30
1.4.7. Jiný rovnocenným? .....	31
1.4.8. Cook a Havajané.....	31
1.4.9. Různé přístupy .....	32
1.4.10. Moderní doba a čas .....	32
1.4.11. Dobro .....	32
2. Jiné kulturologické náhledy .....	34
2.1. Orientalismus z pohledu Edwarda W. Saída .....	34
2.1.1. Dávne počátky .....	34
2.1.2. Orientalistický diskurs .....	34
2.1.3. Nikde cizincem .....	34
2.1.4. Schematické obrazy Orientu.....	35
2.1.5. Otázka moci .....	35
2.1.6. Rozdělení rolí.....	36
2.1.7. Upevňování hranic.....	36

2.1.8. Střet názorů .....	37
2.2. Nomádství nejen Michela Maffesoliho.....	38
2.2.1. Tulák Nietzsche .....	38
2.2.2. Hory a návraty .....	38
2.2.3. Bloudění.....	39
2.2.4. Like a rolling stone .....	39
2.2.5. Touha po dění .....	39
2.2.6. Postava cizince.....	40
2.2.7. Otevřenost.....	40
2.2.8. Dokonalý poutník - Žid.....	40
2.3. Druhé pohlaví .....	42
2.3.1. Nekonvenční Simone .....	42
2.3.2. Castor a Sartre.....	42
2.3.3. Slavná studie .....	42
2.3.4. Aktivní přístup .....	43
2.3.5. Kurtizány a svěťice.....	43
2.3.6. Reciprocita vztahů .....	44
2.3.7. Ta Druhá .....	44
2.3.8. Před postfeminismem .....	45
2.4. Feminismus a jiné kultury.....	46
2.4.1. Nosnost feminismu .....	46
2.4.2. Zůstat vně.....	46
2.4.3. A co přirozenost? .....	46
2.4.4. Správné .....	47
2.4.5. FGM.....	47
2.4.6. Rozšířený scénář .....	47
2.4.7. Následky .....	48
2.4.8. Rozhodování a realita .....	48
2.4.9. Obrana zasvěcených .....	48
2.4.10. Zůstat neprovdaná.....	49
2.4.11. Podezíravost.....	49
2.4.12. Chyba v úsudku .....	50
2.4.13. Zkreslení .....	50
2.4.14. Dialog.....	51

2.4.15. Nové možnosti .....	51
2.5. Bataillův erotismus .....	52
2.5.1. Bataille-myslitel .....	52
2.5.2. Fascinace temným .....	52
2.5.3. Propojení .....	52
2.5.4. Přitakání životu .....	53
2.5.5. Pocit kontinuity .....	53
2.5.6. Překypování .....	54
2.5.7. Transgrese hranic .....	54
2.5.8. Oběť .....	54
2.5.9. Krása .....	55
2.5.10. Markýz de Sade .....	55
2.5.11. Slast .....	55
2.5.12. Pobouření .....	56
3. Filozofická reflexe .....	57
3.1. Zdroj potíží u Michela Foucaulta .....	57
3.1.1. Foucaultova bezmeznost .....	57
3.1.2. Rozvinutí jinakosti v sebetvorbě .....	57
3.1.3. Exil .....	58
3.1.4. Kalifornský ráj .....	58
3.1.5. Zlomy .....	58
3.1.6. Znovu myslet .....	59
3.1.7. <i>Folie et déraison</i> .....	59
3.1.8. Goya a Nietzsche .....	59
3.1.9. Instituce .....	60
3.1.10. Fenomén moci .....	60
3.1.11. Proti zvířenému prachu .....	60
3.1.12. Vůle k vědění .....	61
3.1.13. Represivní hypotéza .....	61
3.1.14. <i>Ars erotica a scientia sexualis</i> .....	62
3.1.15. Konstrukce forem sexuality .....	62
3.2. Co přinese Jacques Derrida? .....	63
3.2.1. Maghrebský Žid .....	63
3.2.2. Alžírské zranění .....	63



3.2.3. Nepřináležitost .....	63
3.2.4. Nový přístup .....	64
3.2.5. <i>Différance</i> .....	64
3.2.6. Přicházení jiného.....	65
3.2.7. Přízrak a Hamlet .....	65
3.2.8. Host.....	65
3.2.9. Vystavení se .....	66
3.2.10. Odpuštění .....	66
3.2.11. Mizení jinakosti v usmíření .....	67
3.2.12. Evropa zevnitř.....	67
3.2.13. Tvář Evropy .....	67
3.3. Emmanuel Lévinas a Jiný .....	69
3.3.1. Etik Lévinas .....	69
3.3.2. Litevský Žid.....	69
3.3.3. Ti, kdo zůstali .....	70
3.3.4. Jiný.....	70
3.3.5. Rozmluva.....	71
3.3.6. Zjevení .....	71
3.3.7. Tvář.....	72
3.3.8. Druhý nejvyšším.....	72
3.3.9. Touha .....	72
3.3.10. Mystérium ženství.....	73
3.3.11. Rozkoš .....	73
3.4. Waldenfelsova zkušenost cizího.....	75
3.4.1. Kousek z Foucaulta i Lévinase .....	75
3.4.2. Cizí.....	75
3.4.3. Responzivita.....	76
3.4.4. Jinakost cizího řádu .....	76
3.4.5. Vnitřek a vnějšek .....	77
3.4.6. Na prahu.....	77
Závěr .....	79
Prameny a použitá literatura .....	81

*„To vše vyjádřil slovy.  
Ale mnoho v jeho srdci zůstalo nevyřčeno.  
Neboť on sám nedovedl vyslovit svá hlubší tajemství.*

*A když vstoupil do města,  
všechn lid mu šel v ústrety, a volal k němu jakoby jediným hlasem.  
A vpředu stáli starší obce a říkali:  
Neodcházej nám ještě.  
Byl jsi polednem v našem šereu a tvé mládí nám dalo sny k snění.  
Nejsi mezi námi cizincem ani hostem, jsi náš syn, náš hluboce milovaný.  
Nedopust', aby již nyní naše zraky hladověly po tvé tváři. “*

(Chalíl Džibrán, Prorok)

## Úvod

*„Žít znamená hrát si navzdory účelnosti a napětí instinktu; žít z něčeho, aniž by toto něco mělo smysl cíle anebo ontologického prostředku, je to prosté hraní neboli slast ze života. Je to bezstarostnost vůči existenci, jež má pozitivní smysl. Záleží v plném zakusování do živin světa, v přijímání světa jakožto bohatství, v rozbití jeho živelné esence.“<sup>1</sup>*

Zvolit si jako téma jinakost znamená pohybovat se na velmi rozsáhlém a rozmanitém území, vstupovat do různorodých myšlenkových systémů, setkávat se s „cizím“ takto označovaným na základě určení geografického - ale i jiného.

Aby zpracování tohoto tématu získalo z kulturologického pohledu alespoň minimální relevanci, je zapotřebí neustrnout na poli jediné úzce vymezené disciplíny a nenechat se zcela pohltnout jí produkovanými náhledy na problematiku „jiného“. Jako nezbytné se naopak jeví putovat z jedné oblasti do druhé s vědomím, že těchto oblastí nalezneme nespočet. Ocítáme se skutečně v roli podobné cizinci, který stále přichází do nových koutů světa, aby odhalil jejich specifickou a rozšířil si obzory.

Naším pojítkem, onou imaginární nití, jež propojuje různé oblasti v podobě společenskovedních disciplín a přístupů, je první slovo z názvu celé této práce – jinakost. Ta nám vždy určuje další cíl na cestě snažící se o přiblížení jejího vlastního abstraktního obrazu.

Podívejme se nyní konkrétněji na směry, které se k jinakosti v různé míře hlásí. Velmi výrazně si ji přivlastňuje antropologie, protože z velké části stojí právě na existenci fenoménu rozmanitosti lidských společností. Vždy bylo snahou snad každého antropologa nějakým způsobem proniknout do cizí kultury a zkoumat zde způsob života jejích příslušníků, kteří se více či méně odlišovali od „nás“. Tím „nás“ jsou míněni lidé žijící na nejasně definovaném území takzvaného Západu, odchovaní zdejší náboženskou tradicí a vzdělaností. „Oni“ jsou zkrátka ti „jiní“, které jsme si zvolili za objekt svého zájmu. Nebo zase tak úplně jiní nejsou? Antropologie nabízí odpovědi více.

S jinakostí laškovají po svém společenští vědci zabývající se Orientem, sociologové, zastánci či zastánkyně hnutí feministického i postfeministického, ale také osobnosti příhodně nezařaditelné,

---

<sup>1</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 115.

mezi něž patří například Georgese Bataille (1897-1962), jehož dílem se v této práci hodlám též zabývat.

Další přístupy k jinakosti má na svědomí filosofie – výrazně pak filosofie dvacátého století. Jinakost jí prostupuje jako jeden ze stěžejních motivů. Významně k tomu přispěl například Emmanuel Lévinas, který jednu ze svých prací dokonce nazval *Čas a jiné* (*Le temps et l'autre*), ale i mnozí další, z nichž do této práce vybírám pouze některé. Ani filosofií se však pohled na jinakost zdaleka neuzavírá...

Na následujících stranách se tedy pokusím o jakési zmapování tématu jinakosti s důrazem na interdisciplinární přístup. Má diplomová práce aspiruje na prokázání nosnosti tohoto tématu, zejména se pak snaží upozornit na jeho velký potenciál pro kulturologii. Stín jinakosti se skutečně proplétá celou škálou společenských věd i literárních a uměleckých děl současné doby. Nepředstavuje tedy povaha tohoto fenoménu výzvu pro jeho kulturologické uchopení?

Snad tato práce dodrží předsevzetí ukázat jinakost jako téma výsostně kulturologické - jako výzvu pro relevantní kulturologická bádání...

# 1. Schůzka s antropologií

## 1.1. Mary Tew Douglasová

### 1.1.1. Dáma antropologie

Je-li předmětem našeho zájmu „jinakost“ a pohybujeme-li se na poli antropologie, nemůžeme jednoduše opomenout Mary Douglasovou (1921-2007). Tato přední dáma britské antropologie chápala kulturu jako systém sdílených symbolů a významů, jejichž prostřednictvím si každé kulturní společenství vytváří a udržuje svou vnitřní organizaci. Současně si díky nim vymezuje hranice vůči okolnímu světu, což je neméně důležité. Těžko bychom mohli hovořit o rozmanitých kulturních celcích, kdyby nebyly vůči sobě ohraničeny. „*Identita každého společenství je dána symbolickou klasifikační dimenzí vymezující její limity, jejichž překročení znamená vstup do cizího světa antikultury.*“<sup>2</sup>

### 1.1.2. Rozrůznění společností

Ke klasifikaci kultur využívala Mary Douglasová dvou symbolických dimenzí, jež metaforicky označila „*grid*“ (mřížka) a „*group*“ (skupina). Rozlišila tři typy společností: *strong grid and group* (silná mřížka a skupina), *small group* (malá skupina) a *strong grid* (silná mřížka). Příslušníci první ze společností například inklinují k automatickému uctívání autority a jejích symbolů, silně věří v trest a zavržení. „Malá skupina“ naopak nemá tak přesně definovány kategorie zákazů, její členové věří, že osud leží v jejich vlastních rukou. Poslední jmenovaná společnost staví své vůdce tak vysoko, že se s nimi její běžní příslušníci sotva mohou setkat tváří v tvář. Pod *strong grip* může být zahrnut i tzv. *Big Men system*, jehož název ostatně velmi jasně ukazuje, jak se v tomto typu společenského uspořádání nahlíží na vůdce či vládnoucí skupinu.<sup>3</sup>

### 1.1.3. Sociální uspořádání

Vzhledem k tomu, že byla Mary Douglasová silně ovlivněna školou Émila Durkheima, rozhodla se nikoli pouze rozlišit výše zmíněné typy společností, ale především najít vztah mezi kosmologickými představami a sociální organizací jednotlivých kultur. Tímto úkolem se

---

<sup>2</sup> Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007, s. 29.

<sup>3</sup> Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge, London 2003.

zabývala především ve své knize *Natural symbols* (1970). Každá společnost si podle ní utváří vlastní kosmologie na základě svého sociálního uspořádání, které je ve všech ohledech naprosto určující.

#### **1.1.4. Čisté a nečisté**

Zamysleme se nyní nad tím, jak běžně chápeme nečistotu. Jaké asociace se vybaví průměrnému člověku nedotčenému dějinami antropologie, když se ho zeptáme, co ho první napadne ve spojitosti s tímto pojmem? Nejspíš to bude nějaké špinavé místo, kam neradi chodíme právě z důvodu jeho neudržovanosti. Na opačném pólu našeho vnímání pak stojí koupelna, kde provádíme hygienu, abychom se zbavili nečistoty na svém vlastním těle. Podobné asociace v nás vyvolává i místnost prádelny, kterou používáme k praní znečištěného prádla. Představy, jež máme spojeny s těmito prostorami, nasvědčují tomu, že poskvrněnost je nám nepříjemná, je něčím, co bychom velmi rádi uvedli do původní a podle nás i správné podoby – do čistoty.

#### **1.1.5. Patříčné a nepatříčné**

Určitě není úplnou náhodou, že i Mary Douglasová přemýšlela o nečistotě právě v koupelně. Nebyla to však koupelna její vlastní, ve skutečnosti se jednalo o původně zadní chodbu předělanou na koupelnu v jednom cizím domě.<sup>4</sup> Nijak zvlášť ji nezaujala nečistota jejího vlastního těla ani prostoru, v němž se nacházela. Místnost nebyla špinavá, naopak vypadala velmi čistě. Z prostoru bylo však patrné, k jakému účelu se původně používal. Není možné oddat se relaxaci ve vaně v průchozí místnosti, kde navíc zůstávají předměty, které se zde nacházejí od doby, kdy ještě současná koupelna sloužila jako chodba. Prostor dával zkrátka pocit nepatříčnosti všem procedurám souvisejícím s hygienou. Celá koupelna byla totiž na daném místě „nečistá“ – nepatříčná.

#### **1.1.6. Přirozené sklony k eliminaci**

Mary Douglasová tedy nepracuje s pojmem „nečistota“ pouze jako se slovem označujícím špínu utkvělou na povrchu. Nečistotu chápe jako kulturní konstrukci, kterou si jednotlivé společnosti definují po svém. Obecně však platí, že je-li něco určeno jako „nečisté“, musíme to vždy eliminovat, aby nedošlo k narušení společenského chodu. Mary Douglasová vychází ze základní lidské potřeby orientovat se v prostoru, cítit se někde jako doma. A k tomuto

---

<sup>4</sup> Soukup Václav, *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2004.

pocitu nám pomáhá právě obeznámenost se sdílenými pravidly udržujícími kulturní řád. Čistotu nepěstujeme pouze ve svých domácnostech, chceme ji vnímat i ve svém společenském okolí, které si proto organizujeme. Sama Douglasová k tomu říká: „*Klasifikace nejsou zbytečné. Mají svou funkci, jsou nezbytné pro uspořádanost.*“<sup>5</sup> Pokud například nějaký prvek naruší naše zaběhnuté vnímání reality, je-li vyhodnocen jako „nepatřičný“, „nečistý“ pro náš svět, máme tendenci vypudit ho za hranice tohoto světa...

#### **1.1.7. Relativita**

Měli bychom zde připomenout fakt, že věci a jevy nemají význam pouze samy o sobě. Vstupují do vztahů s jinými věcmi a jevy, což nás zavádí na pole relativity a kontextu. Podle Mary Douglasové tak jídlo samo o sobě nečisté není. Nepatřičným se stává až ve chvíli, kdy nosíme jím pošpiněné oblečení. Dostane se tak na místo, kde zkrátka být nemá, což vnímá celá společnost. Protože vzorec ustáleného řádu nemá být narušován. Dalšími podobnými příklady uváděnými Douglasovou jsou boty, které opět nejsou nikterak nepatřičné, nosíme-li je na nohou. Nevhodnými se stávají až v situaci, kdy je položíme na jídelní stůl. Nebo spodní prádlo oblečené na místě, kam patří prádlo svrchní.<sup>6</sup> A podobným způsobem bychom mohli pokračovat, realita nám nabízí příkladů nespočet.

#### **1.1.8. Provokace**

Nevíme, jak staré je vymezení těchto pravidel. Předáváme si je z generace na generaci jaksi bezmyšlenkovitě, většinou je přijímáme automaticky, protože jsou obecně považována za „správná“. Občas se objeví vybočující jedinec, nejčastěji umělec, který ukáže, jakým jiným způsobem se dá vnímat například záchodová mísa. Nebo módní návrhář obleče svým modelkám na přehlídce spodní prádlo přes šaty. Následuje ho potom možná několik odvážných přívrženkyň, které takto oděny vyjdou do ulic, protože spolu s ním chtějí provokovat řád. Ale skutečně změnit pravidla přijímaná jako vzorec? To se podaří pouze zřídka...

#### **1.1.9. Příslušnost ke skupině**

V jednotlivých kulturách se setkáváme se zásadami, jejichž původ a opodstatnění jsou často zkoumány. Víme například, že Židé se vyhýbají konzumaci vepřového masa - tato práce se však nechce pouštět do teoretizování, proč jsou konkrétně prasata pro Židy „nečistá“. Chce se

---

<sup>5</sup> Douglas Mary, *Leviticus as Literature*. Oxford University Press, New York 2000, s. VII.

<sup>6</sup> Douglas Mary, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London 1993.

spíše zaměřit na roli, jakou sehrávají tyto zásady obecně. Mají totiž za úkol veřejně demonstrovat příslušnost k určitému společenství a zároveň vymezit jeho hranice. Svou signifikanci pro jednu skupinu přitom získávají nedostatkem významu pro skupiny jiné.<sup>7</sup> Dostáváme se zde k onomu rozdělení na svět, v němž žijeme „my“ a na svět, kde žijí „oni“ – ti, co dodržují pro nás často tak cizí a nepochopitelné zvyklosti a pravidla.

#### 1.1.10. Vytváření jinakosti

Udržíme-li systém takzvaně „normálního“ a patřičného, musí nám z toho logicky vzejít i to, co je naopak „nenormální“ či divné. My sami vlastně jinakost produkujeme díky upjatosti na sdílené klasifikační normy. Aniž si to uvědomujeme, dáváme vyvstat anomáliím, jež by ve skutečnosti nikdy nevyvstaly, kdybychom je vlastními myšlenkovými procesy negenerovali. Každý systém musí mít tedy určeno, co je nějakým způsobem odchylné. I zde uplatnila Mary Douglasová výše zmíněnou typologii společností. Uvádí, že například *small group* nemá tak přesně jako *strong grid and group* definovány kategorie zákazů a zvláštních či podivných osob.<sup>8</sup> Přes nestejnou míru jasnosti vymezení však zůstává všeobecně platná snaha o nalezení hranic mezi přijatelným a nepřijatelným.

#### 1.1.11. Chaos

První krok, kdy podivná událost vyvstává, jsme si tedy již objasnili. Víme, že se této situaci nemůžeme z podstaty věci vyhnout, proto nastává problém, jak ji vyřešit. Anomálie jsou velmi často označeny za „nečisté“, díky čemuž se je většina společností snaží redukovat. Jejich nepřijatelnost souvisí s pocitem nebezpečí, který vzbuzují. Mají v sobě totiž ukrytý zárodek chaosu, jenž by mohly vyprovokovat. A chaos může vést až ke zničení systému. Z tohoto důvodu se většina společností uchyluje k likvidaci odchylného.

#### 1.1.12. Projevy jinakosti

V případě, že se v kmeni Nuerů narodí monstrózní novorozeně, dospělí jedinci ho vloží do řeky, kam podle nich patří, protože jej považují za hrocha, který se omylem narodil člověku. Některé západoafrické kmeny zabíjejí okamžitě po porodu dvojčata, protože jsou přesvědčeny o nemožnosti narození se dvou lidských bytostí ve stejnou dobu z jedné dělohy.<sup>9</sup> Ať už je to jakkoli, projevy jinakosti často odkazují ke spojitosti s nějakou vyšší sférou. Výjimečně

---

<sup>7</sup> Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge, London 2003.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Douglas Mary, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London 1993.



mohou být i oslavovány, vždy však s náležitým respektem. Pocit nejasného strachu zůstává totiž stále přítomen - i když někdy pouze latentně...

### 1.1.13. Proroci

Výrazněji se odlišovat od většinové normy, být příliš „nečistý“, znamená ocitnout se na sociální periferii – hovoříme-li o vzezření či způsobu života. Určitá jinakost je svázána i s těmi jedinci, které obvykle označujeme za proroky. Není náhodou, že Jan Křtitel žil na poušti a chodil oděn v kůžích.<sup>10</sup> V tomto příkladu můžeme spatřovat i spojitost mezi periferií sociální a geografickou. Prorokům je všeobecně připisováno též vzezření lišící se od standardního. Ti nuerští nosí vousy a dlouhé vlasy, což běžní Nuerové považují za nelibé.<sup>11</sup> V nedodržování sociálních norem je u nich možné spatřovat demonstrativní projev odlišnosti. Stěží by nejspíš lidé přijímali proroctví od někoho, kdo vypadá, chová se a žije velmi podobně jako oni sami. Zde se nachází určitý paradox, protože přes touhu slyšet prorocká slova většina společnosti nestojí například o sousedství takto odlišných osob. Opět narážíme na hranice, které není vůbec snadné překonat...

### 1.1.14. Posvátné

Zamyslíme-li se nad otázkou, s čím máme spojeno posvátno v souvislosti s kategoriemi „čistého“ a „nečistého“, odpověď bude nejspíš jednoznačná. Pod vlivem křesťanské tradice nám posvátno splývá s čistotou. Stačí uvést tímto náboženstvím šířenou domněnku o neposkvrněném početí. Jaký další pojem se však váže k posvátnému? Je zapotřebí poznamenat, že nečisté nejsou pouze jasně vymezené kategorie věcí a jevů, ale že nečistými se stávají i tehdy, pokud dochází ke směšování věcí a jevů z různých kategorií. Co se nenachází v patřičné třídě, nemůže vyhovovat nárokům posvátného. Posvátno musí být kompletně uspořádané. Onou další hledanou kategorií je tedy úplnost.<sup>12</sup>

### 1.1.15. Čistota kastovního systému

Nyní se nemohu vyhnout zmínce o hinduistickém kastovním systému. Víme, že se jedná o systém symbolický, jehož hlavním účelem je uspořádání sociální hierarchie. Podíváme-li se na něj blíže z perspektivy teorie Mary Douglasové, uvidíme, že nikoli pouze lidé patřící do nejnižších kast jsou spojováni s nečistotou. Ano, přicházejí do styku s výkaly, čistí chodníky a

---

<sup>10</sup> Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge, London 2003.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Douglas Mary, *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London 1993.

latríny. Pomáhají udržovat čistotu příslušníkům vyšších kast. Ti se nemohou dotýkat exkrementů, protože veškeré činnosti tohoto typu jsou pro ně považovány za znesvěcující. Nečistota se v rámci kastovního systému však týká i něčeho dalšího. Pokud by si například člověk z nižší kasty chtěl osvojovat práva příslušníka kasty vyšší, bude jeho počínání označeno za „nečisté“. Víme již, že směřování jednotlivých kategorií se obecně považuje za nemístné. A kastovní systém je toho vhodným příkladem.

#### 1.1.16. Obrazy těla

Symbolika politického a sociálního uspořádání odráží podle Mary Douglasové obraz lidského těla. Společnost je tedy v jejích očích jednoduše tělem. Vrátime-li se ještě jednou k indickému kastovnímu systému a k jeho dělbě práce, uvidíme, jak intenzita a vůbec možnost takzvané „čisté“ práce narůstá směrem k vyšším kastám. Ty jsou totiž hlavou společenského tělesa a jejich úkolem je přemýšlet, modlit se a meditovat. Země se dotýkají nohy, stejně jako se špínou zabývají příslušníci nejnižších kast. Další obraz těla můžeme identifikovat u Židů. *„Židé byli vždy ve své historii těžce zkoušenou menšinou. Dle jejich přesvědčení jsou všechny tělesné výtoky znečišťující – krev, hnís, exkrementy, sperma, atd. Ohroženost hranic těla politického se velmi dobře odráží v jejich péči o integritu, jednotu a čistotu těla fyzického.“*<sup>13</sup> Strach z poskvrnění se zkrátka dotýká veškerých oblastí života členů daného společenství.

#### 1.1.17. Obrana před změnou

Rozdělení na dvě takto protikladné kategorie (čisté a nečisté) přímo navádí k černobílému vidění světa. Co je čisté, je i dobré a naopak. Avšak co můžeme vlastně považovat za negativum „čistoty“, již Mary Douglasová ve svém díle tak neochvějně proklamuje? Ano, čistota zajisté dává lidem pocit bezpečí. Ale budeme-li se neustále pohybovat v pevně ohraničeném poli s jasně danými a neměnnými pravidly, dojde vůbec někdy ke změně? Změna přece nemusí být pouze děsivá. Za změnu lze považovat i vývoj, přínos nového pozitivního prvku. „Čistota“ nepřeje nejasnostem ani odchýlkám. Jinému se obecně brání...

#### 1.1.18. Limity

Mary Douglasová uvedla v předmluvě ke své knize *Leviticus as Literature* (1999), že vlastně koncipovala teorii univerzálního pocitu znepokojení v konfrontaci s neklasifikovatelným. V souvislosti s touto teorií hovoří až o nechuti, kterou v nás taková

---

<sup>13</sup> Ibid., s. 124.

konfrontace vzbuzuje.<sup>14</sup> Jak moc však můžeme jasně klasifikovat její vlastní dílo? Paul Richards, autor článku věnovaného Mary Douglasové, který vyšel v *American Anthropologist* více než rok po její smrti, zdůrazňuje rozsah a rozmanitost disciplín, jež byly ovlivněny myšlenkami této nejčtenější britské sociální antropoložky své generace. Teorie Douglasové se odrážejí například v ekonomice spotřeby, řízení rizik, obchodní administrativě, starozákonních studiích či v sociální filozofii.<sup>15</sup>

Nenaznačila tedy vlastně nakonec svou prací, že budoucnost spočívá spíše v překračování limitů?

---

<sup>14</sup> Douglas Mary, *Leviticus as Literature*. Oxford University Press, New York 2000.

<sup>15</sup> Richards, Paul. Mary Tew Douglas (1921-2007). *American Anthropologist*. Září 2008, Vol. 110, No. 3, s. 404-405.

## 1.2. Struktury Claude Lévi-Strausse

### 1.2.1. Všeobecná proslulost

Bylo-li v případě Mary Douglasové zcela zřejmé, proč o ní hovoříme ve spojitosti s tématem „jinakosti“, u Claude Lévi-Strausse (1908-2009) už to tak patrné na první pohled být nemusí...

Lévi-Strauss představuje snad nejvlivnější osobnost francouzské sociální antropologie vůbec. Významnost jeho díla se přitom zdaleka neomezila pouze na tento obor. Již za svého života patřil k nejslavnějším společenským vědcům. Jméno „Claude Lévi-Strauss“ se stalo legendou. Titulní strany předních světových novin a časopisů opanoval Lévi-Strauss i v poslední době. Poprvé to bylo ve spojitosti s oslavou stých narozenin, ke kterým mu přijel osobně popřát i francouzský prezident Nicolas Sarkozy. Druhou pobídku přinesla novinářům jeho smrt – zemřel 30. října 2009 v Paříži.<sup>16</sup>

### 1.2.2. Od filozofie k antropologii

Lévi-Straussův životní příběh započal 28. listopadu 1908 v Bruselu, kde se narodil do rodiny francouzského umělce. Po dokončení univerzitního studia filozofie v Paříži se stal učitelem na středních školách. Filozofie ho však v podobě, v jaké se tehdy ve Francii předávala studentům, příliš neuspokojovala. Navíc ho kolem poloviny třicátých let oslovila antropologie. Podíl na tom měla především četba prací amerického antropologa Roberta H. Lowieho (1883-1957) a dalších, kteří se hlásili k Boasově škole. Tehdy ještě nemohl tušit, že mu roku 1942 zemře pětadesátiletý Franz Boas nečekaně v náručí při jedné přednášce ve Spojených státech amerických...<sup>17</sup>

### 1.2.3. Nový směr

Na základě zájmu o antropologii se nechal Lévi-Strauss nominovat do skupiny akademiků, kteří odcestovali učit na nově vzniklou univerzitu do brazilského Sao Paula. Netoužil ani tolik po přednášení, spíše doufal, že se dostane do terénu mezi původní brazilské indiány. Tento sen se mu vyplnil koncem třicátých let, kdy dostal od francouzské vlády finanční příspěvek na terénní výzkum v centrální Brazílii – konkrétně na plošině Mato Grosso. Zkoumal zde především život v kmenech Ňambikvárů, Tupí-Kavahíbů a Kaďuvejů.<sup>18</sup> Výsledkem času

---

<sup>16</sup> Bloch, Maurice. Claude Lévi-Strauss obituary. *Guardian* [online]. 3.11.2009, [cit. 2011-02-14]. Dostupný z WWW: <<http://www.guardian.co.uk/science/2009/nov/03/claude-levi-strauss-obituary>>.

<sup>17</sup> Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007.

<sup>18</sup> Soukup Václav, *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2004.

stráveného v Jižní Americe jistě nebyl pouze hojně čtený cestopis *Smutné tropy* (*Tristes Tropiques*, 1955). Claude Lévi-Strauss zde dal směr dráze, která z něho udělala jednoho z předních myslitelů druhé poloviny dvacátého století.

#### 1.2.4. Strukturalismus

Pakt podepsaný s Německem maršálem Pétainem v červnu 1940 a jím zahájený Vichistický režim znamenal pro francouzské Židy narůstající útlak a ohrožení. Lévi-Straussovi se o rok později podařilo uprchnout do New Yorku, kde působil až do roku 1948. V době tohoto amerického pobytu vzniká paradigma „strukturální antropologie“, s nímž je Claude Lévi-Strauss už navěky svázán. Stal se synonymem „strukturalismu“, myšlenkového hnutí, které v šedesátých a sedmdesátých letech zásadním způsobem ovlivnilo celé spektrum společenských věd. Můžeme se však ptát, do jaké míry skutečně vycházelo vše, co bylo v té době označováno za „strukturalistické“, z myšlenkových zdrojů tohoto antropologa. Možná bychom byli překvapeni chudobou reálných souvislostí jeho osoby a dobové „strukturalistické“ produkce. Ale nebyl zdaleka prvním, kdo etabloval proud, jenž posléze začal žít svým vlastním životem...

#### 1.2.5. Třetí vrchol

Antropologii samotnou považoval Claude Lévi-Strauss za vrchol jakéhosi trojúhelníku, jehož základnu tvoří etnografie a etnologie. Etnografie má za úkol přinést empirická data z terénu, etnologie již směřuje k zobecnění tohoto materiálu a antropologie se jako závěrečná část syntézy „*snaží na základě etnografických a etnologických poznatků dospět ke globálnímu poznání člověka a univerzálních principů lidského myšlení v transkulturní perspektivě.*“<sup>19</sup>

Konkrétně strukturální antropologie je založena na přesvědčení o existenci skrytých univerzálních struktur, které ovládají život i myšlení společností.

#### 1.2.6. Prameny inspirace

Lévi-Strauss se nechal při konstruování svých teorií inspirovat mnohými zdroji, mezi nimiž samozřejmě nechyběla filozofie, psychologie ani sociologie. Za zmínku stojí například i geologie, jež zkoumá vrstvy naší planety skryté pod povrchem. O něco podobného se vlastně pokoušel i sám Lévi-Strauss – ovšem na úrovni lidských bytostí. Ráda bych zdůraznila především vliv lingvistiky, zejména Švýcara Ferdinanda de Saussura (1857-1913), což byl jeden ze zakladatelů strukturální lingvistiky. Opomenout nechci ani ovlivnění fonologií, za

---

<sup>19</sup> Ibid., s. 460.

níž stojí osobnost ruského teoretika jazyka, Romana Jakobsona (1896-1982). S Jakobsonem, mimochodem členem Pražského lingvistického kroužku, se Lévi-Strauss osobně setkal při svém pobytu v New Yorku na New School of Social Research... Výčet těchto několika inspiračních zdrojů samozřejmě neaspiruje na kompletnost analýzy, měl by však posloužit k přesnějšímu pochopení strukturální antropologie a osobnosti jejího zakladatele.

### 1.2.7. Celek

Od doby, kdy vešly ve známost strukturalistické teorie Clauda Lévi-Strausse, je velmi těžké vybrat si jeden jediný prvek jakéhokoli systému a analyzovat jej samostatně. Už není téměř myslitelné představit si jej nezávisle na prvcích dalších. Strukturální analýza má sice za úkol vyhledat jednotky tvořící systém, ale jenom z toho důvodu, že bez jejich identifikace by bylo nemožné odhalit vztahy mezi nimi. Prvek sám o sobě není nositelem významu. Ten je možno získat pouze ve vztahu k prvkům dalším – konkrétně ve vztahu majícím charakter opozice. Hovoříme zde o teorii binárních protikladů, jež odráží výše zmíněnou inspiraci moderní lingvistikou.

### 1.2.8. Opozice

Nejzásadnější opozicí se pro analýzy Clauda Lévi-Strausse stala příroda a kultura. K přírodě se váže univerzálnost a spontánnost, naopak kultura se pojí se specifičností a normativností.<sup>20</sup> Můžeme zjednodušeně říci, že kultura vnáší do přírody řád. Logika binárních kontrastů představuje nevědomý a univerzální rys společný myšlení každého z nás. Důkazem toho může být, že učíme-li se cizí jazyk, memorování nových slovíček nám usnadňuje jejich procvičování ve dvojicích protikladů: jak se řekne ráno a večer, odjezd a příjezd, sever a jih... Z tohoto předpokladu alespoň Lévi-Strauss při tvorbě svých strukturalistických teorií vycházel.

### 1.2.9. Slupka jinakosti

Dostali jsme se do místa, kde by bylo vhodné konečně osvětlit vztah tohoto antropologa k jinakosti. Tím, že se Claude Lévi-Strauss pustil do hledání skrytých univerzálních struktur, vlastně jinakost popřel. Považoval ji za pouhou slupku vystavovanou na efekt, kterou je zapotřebí odloupnout, a dostat se tak k samotnému jádru všeho dění. Roku 1966, kdy už měl nastudované obrovské množství materiálů týkajících se společností běžně označovaných jako primitivní, vydal v Paříži knihu nazvanou *Myšlení přírodních národů* (*La pensée sauvage*).

---

<sup>20</sup> Ibid.

Zmiňuje v ní například důraz, jaký kladou domorodí myslitelé na uspořádanost posvátných věcí, mající za úkol udržet řád světa. „Nuže, právě tento požadavek řádu tvoří základ myšlení, kterému říkáme primitivní, ale pouze proto, poněvadž tvoří základ jakéhokoliv myšlení vůbec: právě z hlediska zaměřeného na společné vlastnosti se nám totiž k různým formám myšlení, které nám připadají velmi cizí, otvírá nejsnazší přístup.“<sup>21</sup>

#### 1.2.10. „Divoch“

Lévi-Straussovi patří svým způsobem obdiv za snahu o boření hranic mezi „námi“, jež se rádi chlubíme svou civilizovaností a těmi „druhými“, což jsou v tomto případě příslušníci primitivních národů. Pracoval na změně povrchní představy o domorodcích jako bytostech silně pudových a nevyspělých. „Divoch“ bezpochyby nikdy a nikde nebyl tou bytostí, která se stěží vymanila z živočišnosti, bytostí zcela ovládanou svými potřebami a instinkty, jak tomu příliš často chtěla oblíbená představa, a zrovna tak nebyl ani nějakým vědomím ovládaným jen afektivitou a tonoucím v nejasné participaci. Příklady, které jsme citovali, i další, které by k nim bylo možno připojit, nasvědčují, že tu jde o myšlení dokonale vytrénované v nejrůznějších spekulacích výkonech, blízké myšlení starověkých a středověkých přírodopysků a hermetiků: takového Galéna, Plinia, Herma Trismegisty, Alberta Velikého...“<sup>22</sup>

Dovedeme si asi představit, jak snadno mohou tyto řádky urazit ješitnost příslušníků civilizace vzešlé z tradic antického Řecka a Říma. Přirovnávat myšlení jejich duchovních autorit k myšlenkové soustavě „divochů“? Jak nevídané...

#### 1.2.11. Kutil Lévi-Strauss

Náš popíratel rozmanitosti hledal společné rysy a podpovrchové struktury i v na první pohled výrazně odlišných oblastech. Důležitým opěrným bodem se pro jeho teorie stalo studium mytického myšlení, v němž se mu velmi dobře odkrývaly skryté struktury lidského uvažování. Označoval ho za jakési intelektuální „kutilství“, jelikož vycházel z přesvědčení o podobnosti mytického myšlení a domácího „kutilství“. V obou těchto oblastech je podle něho totiž možno dosáhnout vynikajících výsledků za použití omezených a často podivných prostředků.

Dokázal v širších souvislostech například napsat: „jak každý ví, umělec má něco společného zároveň s vědcem i s domácím kutilem: vytváří řemeslnými prostředky materiální objekt, který

---

<sup>21</sup> Lévi-Strauss Claude, *Myšlení přírodních národů*. Dauphin, Praha 1996, s. 24.

<sup>22</sup> Ibid., s. 61.

je současně i objektem poznání.“<sup>23</sup> Nejen každý kritik Lévi-Straussova díla musí žasnout nad bohatostí jeho imaginace.

#### 1.2.12. Mary a Claude

Ráda bych nyní lehce konfrontovala Mary Douglasovou s Claudem Lévi-Straussem... Víme, že každý z nich stál vlastně na opačném pólu – hovoříme-li o jinakosti. Zatímco ona založila své teorie na určitém strachu z „jiného“, pro něho „jiné“ v podstatě neexistuje. Sama Douglasová uvádí, že Lévi-Strauss nepřišel s ničím zajímavým ohledně kulturních variací. Ty se totiž liší od místa k místu, kdežto on se zaměřuje výlučně na to, co je univerzální. Se svými teoriemi musí nicméně uspět, protože odkrývá struktury, což po něm vlastně jeho hypotéza zjednodušeně požaduje jako jediné.<sup>24</sup>

Slovy Mary Douglasové: *Lévi-Strauss nám dal metodu. Je na nás uzpůsobit ji k řešení vlastních problémů.*<sup>25</sup> Vidíme tedy, že její kritika byla kritikou konstruktivní. I ona byla zejména v šedesátých letech ovlivněna strukturalismem. A zcela jistě si uvědomovala význam osobnosti Clauda Lévi-Strausse pro antropologii a myšlenkové ovzduší vůbec...

---

<sup>23</sup> Ibid., s. 40.

<sup>24</sup> Douglas Mary, *Natural symbols*. Routledge Classics by Routledge, London 2003.

<sup>25</sup> Ibid., s. 74.



### 1.3. Marc Augé a nové světy

#### 1.3.1. Afrikanista

Poměrně současná teorie o problematice „jiného“ nám poskytuje francouzský antropolog narozený roku 1935 v Poitiers, Marc Augé. Prošel zkušeností rozsáhlých výzkumů v Africe, kde začínal svou vědeckou dráhu. V jednom rozhovoru dostal otázku, jak se člověk stane afrikanistou. Odpověděl: *„Rád bych řekl, že k tomu dojde náhodou, ale musím to rozvést. Po dosažení zběhlosti v literatuře jsem chtěl uniknout od striktně akademického studia a začít se více zabývat spekulativnějším myšlením. To a zájem o jiné kultury mě předurčilo k této cestě. Také tam byly samozřejmě další určující faktory – jako setkání s Georgesem Balandierem.“*<sup>26</sup> (Georges Balandier (1920) proslul především svou terénní prací v subsaharské Africe.)

Později se však výzkumy, na nichž participoval Marc Augé, přesunuly do Evropy. Velmi se věnoval například problematice současného města. Nyní bychom mohli teritorium jeho zájmu rozšířit na všechny světy (budeme-li se držet jeho slovníku), perspektiva náhledu tohoto antropologa totiž časem získala globální charakter.

#### 1.3.2. Trojí zkušenost

Jedním z témat, s nimiž se Augé snaží nějakým způsobem vyrovnat, je kolonizace. Víme, že kolonizátoři se s novými kulturami setkávali celkem běžně, na jejich jinakost tedy museli nějakým způsobem reagovat. Obvykle ji považovali v souladu s evolucionistickým proudem za určitou nižší formu své vlastní identity. Odhodlaně tedy šířili do světa univerzální model, který měl zachránit a kultivovat nevzdělané primitivy nemající ponětí o pokroku západoevropské společnosti. Kolonizátoři byli přesvědčeni, že jejich posláním je přivést tyto divochy na správnou cestu, šířit mezi ně křesťanskou víru a morálku. Do svých domovských zemí se pak vraceli jako hrdinové, kteří zažili spoustu exotických dobrodružství. Co však tento proces znamenal pro kolonizované? *„Kolonizovaní získali trojí většinou bolestnou zkušenost spojenou s objevem jiného, která je nám dnes společná: zkušenost zrychlení dějin, zmenšení prostoru a individualizace osudu.“*<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Criqui, Jean-Pierre. Home made strange-interview with ethnologist Marc Augé . *ArtForum* [online]. Léto 1994, [cit. 2011-02-19]. Dostupný z WWW: <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0268/is\\_n10\\_v32/ai\\_16097500/?tag=content;coll1](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0268/is_n10_v32/ai_16097500/?tag=content;coll1)>.

<sup>27</sup> Augé Marc, *Antropologie současných světů*. Atlantis, Brno 1999, s. 102.

Z tohoto postřehu je myslím velmi patrné, do jaké míry byla rozkolísána rovnováha mezi přínosem kolonizátorů kolonizovaným a naopak. Kdo z nás by nestál o podobně harmonické setkání?

### 1.3.3. Exotismus

S postupující kolonizací souvisí i obliba všeho exotického, která ovládla Západ již na počátku novověku. Každý chtěl nejlépe vlastnit nebo alespoň spatřit něco z nově objevených světů, což snad ještě zvyšovalo chamtivost kolonizátorů. Zlatým obdobím pro fascinaci exotismem byl však romantismus. Ten přímo těžil ze zastřené podoby neznámých krajů a jejich obyvatel, jež považoval za přitažlivé právě díky s nimi tolik spojované odlišnosti. Snad nebudeme falešně optimističtí, když uvedeme, že i zájem o ty „druhé“ získal v tomto období jakýsi charakter lidskosti – ovšem v rámci rigidně evolucionistického náhledu.

Jak se však domnívá Marc Augé, exotismus v současné době již nefascinuje, ale naopak umírá. *„Dnes se planeta zmenšila, obíhají informace a obrazy a zároveň se rozpouští mytický rozměr. Ti druzí už nejsou tak jiní: přesněji, jinakost zůstává, ale prestiž exotismu zmizela. A naopak, domorodec z nejzapadlejší vesnice na nejvzdálenějším kontinentu má alespoň představu o tom, že patří k většímu světu. A ten druhý bez prestiže exotismu, to je prostě cizinec, kterého se často nebojíme proto, že je odlišný, nýbrž proto, že je (naopak) příliš blízký.“*<sup>28</sup>

### 1.3.4. Význam minulého

Vypořádávat se s jinakostí mezi rozdílnými světy je všeobecně považováno za přirozené. A nemusíme se obracet pouze k renomovaným antropologům, můžeme v tom totiž spatřovat určitou lidskou konstantu. Různé světy však nedefinují pouze geografické hranice. Charakter jinakosti může získat i rozdíl mezi minulými a přítomnými událostmi, vztahujícími se k jednomu národu. Lépe řečeno, jinakost se dotkne hlavně lidí, kteří tyto události prožili či prožívají. Podle Marca Augého však nevznikne situace tohoto druhu vždy, stane se tak pouze v případě, kdy dojde k narušení vztahu mezi minulostí a přítomností. Sám uvádí příklad dnešních východoevropských zemí, na kterých se ukazuje, že smysl přítomnosti nevyplyne z jednoduchého odmítnutí smyslu minulosti.<sup>29</sup> Některé propasti se totiž nepřekračují snadno...

---

<sup>28</sup> Ibid., s. 18-19.

<sup>29</sup> Ibid.

### 1.3.5. Kontinuita a tvorba

Ráda bych se v této souvislosti zmínila o důležitosti, jakou kladl na kontinuitu dějin španělský myslitel José Ortega y Gasset (1883-1955). Určitá návaznost a vypořádání se s minulostí nejsou důležité pouze pro přítomnost, ale logicky i pro budoucnost, jež se z nich odvíjí. Ortega y Gasset upozorňoval na periodicky se opakující krize, s nimiž se musí potýkat evropská kultura, o níž jinak napsal tato povzbudivá slova: „*Její sláva a síla spočívá v tom, že je neustále odhodlána jít za to, čím byla, jít za sebe samu. Evropská kultura je neustálá tvorba. Není to hostinec, je to cesta, jež stále nutí kráčet dál. Cervantes, jenž hodně žil, nám k staru tvrdí, že cesta je lepší než hostinec.*“<sup>30</sup> Snad se tedy naučíme držet se této cesty a zbytečně z ní nescházet.

### 1.3.6. Jinakost v srdci

Nelze opomenout změnu v chápání jinakosti, ke které začalo docházet na konci 19. století. Můžeme říci, že náhled na jinakost se v této době rozšířil o nové perspektivy. Přestala být hledána pouze u těch „druhých“, byla totiž objevena uvnitř nás samotných. Dříve se ke kategorii „my“ řadila automaticky stejnost. I to se však zproblematizovalo. Stejně se začalo více diferencovat a jiné se přestalo zdát tak moc jiné. Identitu už zkrátka nezakládá pouze stejné. Marc Augé tento zlom spojuje s marxismem a psychoanalýzou.<sup>31</sup> Přemýšlíme-li o identitě nyní, nemůžeme s klidným svědomím vynechat úvahy o jinakosti. Některé zvraty v myšlení již zkrátka nelze vzít zpět...

### 1.3.7. „Ne-místa“

Marc Augé pracuje ve svých textech se specifickou kategorií nazývanou „ne-místo“. Tato „ne-místa“ jsou velmi typická pro dnešní dobu a objevují se především ve městech. Mohou mít podobu dálnic, supermarketů, hotelů patřících k mezinárodním řetězcům, nádraží, vlaků, letištních hal, letadel, atd. Charakteristickým znakem těchto prostor je, že postrádají vlastní identitu. Netrpí prázdnotou, naopak se v nich sdružuje velké množství lidí, ale tito lidé netvoří žádný kolektiv, pouze procházejí. Obvykle se ani o ostatní nacházející se v danou chvíli ve stejném prostoru nezajímají, nemají k nim vztah. Člověk, který se na těchto „ne-místech“ ocitne v cizí neznámé zemi, se paradoxně nemusí cítit nesvůj, nepřipadá si totiž tak docela jako u někoho jiného. Tyto „ostrůvky“ zbavené osobitosti sice nepředstavují domov, mohou však přinášet pocit určitého uklidnění ze známého prostředí. Augé též upozorňuje na trend, kdy kolem měst vznikají různé obchodní a průmyslové zóny a velká parkoviště. Krajina jimi pozměněná už

<sup>30</sup> Ortega y Gasset José, *Evropa a idea Národa*. Mladá fronta, Praha 1993, s. 17.

<sup>31</sup> Augé Marc, *Antropologie současných světů*. Atlantis, Brno 1999.

se nedá označit jako venkovská, nelze ji však považovat ani za městskou.<sup>32</sup> V důsledku těchto změn se vlastně stává nezařaditelnou.

Nutno podotknout, že „ne-místa“ mohou mít též abstraktní charakter, nemusíme je ani vidět, když s jejich využitím provádíme každodenní úkony. Patří k nim například i různé sítě, jimiž proudí zprávy a další druhy informací.

### 1.3.8. Jiné světy

Jiný se mění, to už víme. Má tedy antropologie jako věda ještě stále nějaký smysl? Marc Augé ji považuje nikoli pouze za možnou, ale dokonce ji chápe jako nutnou. A my s ním samozřejmě můžeme a nemusíme souhlasit. Je nám nicméně jasné, že antropologové dnes stojí před nemalým problémem, protože hranice starých světů již neplatí. Zdá se být velmi obtížné vymezit oblasti bádání, když na první pohled existuje jeden velký svět, který postrádá dříve platné difference mezi jednotlivými částmi. Bližší pohled však odhalí, že rozmanitost zcela nezanikla, že se jen obnovuje uvnitř nových hranic. Kategorie jiného se podle Augého utváří znovu, je ovšem třeba počítat s její změněnou podobou. Antropologie „*musí zvolit oblasti a konstruovat objekty na křižovatce nových světů, kde se ztrácí mytická stopa starých spojení.*“<sup>33</sup> Protože jiné světy existují...

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid., s. 94.

## 1.4. Dobytí Ameriky

### 1.4.1. Tzvetan Todorov

V první řadě bych ráda uvedla, že Tzvetana Todorova (1939) nelze zahrnovat mezi antropology. Je totiž především literárním teoretikem a filozofem, zabývá se i teorií kultury a historií. Pochází z Bulharska, narodil se v Sofii. Po studiích slavistiky však odešel do Francie, kde vystudoval lingvistiku a literární vědu. Žije zde dlouhou řadu let. Za zmínku jistě stojí, že roku 1970 obhájil v Paříži svou disertační práci sepsanou pod vedením Rolanda Barthesa (1915-1980).

Přesto, že Todorov nepatří mezi antropology, bych jím a jeho přispěním k problematice jinakosti ráda zakončila celou tuto první kapitolu. O kolonizaci jsem se ve stručnosti zmínila již v souvislosti s Marcem Augém, teprve nyní se však do tohoto významného procesu pokusíme proniknout hlouběji. Víme, že význam vztahu kolonizátora a kolonizovaného je obrovský – nejen pro antropologii.

### 1.4.2. Setkání

Tzvetan Todorov ve snaze najít odpověď na otázku, jak se chovat k druhému, velmi dobře analyzoval (či dle svého záměru „příkladně převyprávěl“) jednu z nejdůležitějších událostí historie lidstva. Hovoříme o objevení Ameriky, kdy se Španělé poprvé setkali s Indiány. Soustředil se na dobu trvající sto let po prvním přistání Kryštofa Kolumba v Karibiku. Proč si vybral zrovna tuto událost, není asi příliš složité pochopit. Nechme však promluvit samotného autora: „*Především objevení Ameriky nebo spíš Američanů je nejúžasnější ze všech setkání v našich dějinách. Při „objevování“ jiných světadílů a jiných lidí se nevyskytl ten pocit naprosté cizosti: Evropané nikdy neztratili povědomí o existenci Afriky či Indie nebo Číny; vzpomínka na ně byla stále živá. Měsíc je jistě vzdálenější než Amerika, ale dnes už víme, že se tam nedá mluvit o setkání...*“<sup>34</sup>

### 1.4.3. Ztracený ráj

Takto uvedené setkání spojené s objevem nového světadílu zní bezpochyby idylicky. Onen první kontakt měl možná k idyle doopravdy blízko, podle mnohých ho charakterizovala dokonce jakási nostalgie Evropanů po zmizelém ráji. „*Objevení Nového světa ztotožnili Kolumbovi současníci se znovunalezením původního rajského stavu lidského bytí. Ráj, pro Západ ztracený po prvotním hříchu, se figurativně zachoval v prostředí exotických krajín.*“<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Todorov Tzvetan, *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Mladá fronta, Praha 1996, s. 12.

<sup>35</sup> Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007, s. 270.

Je-li ovšem představa této nostalgie reálná, Španělé ji museli velmi rychle překonat. Po objevení Ameriky totiž nenásledovalo něžné přátelství s jejími rajskými obyvateli, došlo naopak k ráznému dobytí Nového světa. Intenzita setkání vyústila v tak rozsáhlou genocidu, že k ní nenajdeme v dějinách lidstva druhou obdobnou. Úspěchu bychom nedosáhli ani při pohledu do dvacátého století, které je na události spojené s vyhlazováním velmi bohaté...

#### 1.4.4. Dva vzorce

Můžeme uvést dva základní modely, jež se uplatňují v přístupu kolonizátora ke kolonizovanému. Dají se identifikovat u Kolumba a jeho družiny, ale najdeme je i u dalších mořeplavců a dobyvatelů, kteří vstoupí do dějin později. Vycházel-li Kolumbus ze stejnosti a rovnocennosti Indiánů, promítl si do nich své vlastní hodnoty. Tento přístup, kdy si do druhých promítáme hodnoty vlastní, bývá označován jako asimilacionismus. Kolumbovi například vůbec nedošlo, že existují různé jazyky. Poslouchal Indiány a překládal si pouze slova znějící podobně jako některé španělské výrazy, což muselo logicky vést k nepochopení. Vycházel-li naopak z odlišnosti, považoval Indiány za nedokonalou verzi Evropanů, což nutně navozuje vztah nadřazenosti a podřazenosti.<sup>36</sup> Jistě není nutné uvádět, kdo z účastníků setkání stál v tomto případě na jaké straně.

#### 1.4.5. Vítězná varianta

Zmíněné dva vzorce musí být něčím podloženy, něco by je mělo zakládat. Todorov jejich původ vysvětluje takto: „*Oba tyto základní vzorce prožitku jinakosti spočívají v egocentrismu, ve ztotožnění vlastního systému hodnot se systémem všeobecným, vlastního já s vesmírem; v přesvědčení, že svět je jednotný.*“<sup>37</sup> Aplikoval-li zpočátku Kolumbus asimilacionismus, k čemuž ho možná vedla ona nostalgie po ztraceném ráji, postupně dospěl ke druhému z přístupů. Indiány považoval za méněcenné, a podle toho se k nim také choval. Udělal z nich v podstatě něco jako své otroky.

#### 1.4.6. Bez otazníků

Vzhledem k tomu, že Kolumbus Indiánům nepřiznával právo na vlastní názor či vůli, necítil ani potřebu žádat je o svolení, chtěl-li jim cokoli vzít a odvézt do Španělska. Protože se zajímal o přírodu, přál si do Evropy přivést ukázky různých amerických rostlin a živočichů. Za zajímavý exemplář považoval bohužel i samotné Indiány. Samozřejmě, že se jich nezeptal, zda chtějí opustit svou zemi. A že by pro ně cesta mohla mít fatální následky? To přece

---

<sup>36</sup> Todorov Tzvetan, *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Mladá fronta, Praha 1996.

<sup>37</sup> Ibid., s. 54.

nevadí, zvířata, která plavbu nepřežijí, také nebude nikdo litovat. Nevíme přesně, jaký vztah měl Kolumbus k indiánským ženám. Je nám však známo, že chtěl-li kdokoli z jeho družiny ženu, která se mu zalíbila, zkrátka si ji vzal. Pokud někoho žádal o svolení, rozhodně to nebyla ona. Spíše se onen zeptal hierarchicky výše postaveného muže ze své vlastní skupiny, zda smí. Otázku náboženské víry snad ani není nutné řešit, zotročením se přece dá o správné cestě křesťanství přesvědčit každého...

#### **1.4.7. Jiný rovnocenným?**

Kolumbus nedokázal vnímat odlišné lidské bytosti jako rovnocenné. A důvodem byla právě jejich jinakost. Podle Todorova se jedná o spontánní reakci, setkáme-li se s cizincem. Máme tendenci považovat ho za méněcenného, vždyť ani nemluví naším jazykem. Dokonce si můžeme myslet, že nemluví jazykem žádným, jak se to stalo právě Kolumbovi v případě Indiánů. Todorov však v této souvislosti uvádí i příklad nám velmi blízký. Slované žijící v kontaktu s německými sousedy je nazvali „Němci“ – od slova němý.<sup>38</sup> Jenom proto, že jim nerozuměli.

Přijmout jiného za rovnocenného nedovedli ani Indiáni, když se střetli se Španěly. Jejich prvotní reakce na setkání s cizinci se však od přístupu členů Kolumbovy družiny k nim, výrazně lišila. Evropany si totiž ztotožnili s bohy, což například vysvětluje, proč se dobyvatelům nebránili. Asi zpočátku necítili důvod k obavám. Tato situace se v obdobných případech neodehrává příliš často, známe jenom několik více či méně stejných modelů...

#### **1.4.8. Cook a Havajané**

Podobného přijetí se nejspíš dočkal i kapitán James Cook (1728–1779) se svou posádkou na Havajských ostrovech, kde byl po prvním přistání oslavován jako tamní bůh Lono. Víme, že kdyby ho okolnosti nedonutily k opětovnému návratu na ostrov, mohlo vše proběhnout ideálně. I druhý pobyt za účelem přezimování proběhl ještě bez větších problémů. Osudným se stalo až třetí přistání v zálivu Kealakakua. S poškozenými stěžni se Cook nechtěl vydat dál, proto se vrátil. Tentokrát však přijetí místních obyvatel postrádalo dřívější vřelost a okázalost. O příčinách se nepřestává spekulovat, možná to bylo z materiálních důvodů, z vyčerpanosti ostrova po doplňování zásob na nové plavby.<sup>39</sup> Možná tkvěla příčina také někde úplně jinde, známá je například interpretace amerického antropologa Marshalla Davida Sahlinse (1930), podle níž došlo mezi havajskými domorodci a Cookovou posádkou ke střetu dvou kulturních interpretací jedné události. Třetí přistání na Havaji každopádně skončilo Cookovou smrtí.

---

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Cook James, *Cesta kolem světa*. Panorama, Praha 1982.

#### 1.4.9. Různé přístupy

Kolumbus i Cook byli pravděpodobně oba dva přivítáni jako bohové. U každého z nich mělo toto přijetí jiný průběh a rozdílné následky. Ráda bych nyní zdůraznila odlišný přístup našich dvou mořeplavců k domorodým obyvatelům. O tom, jak na ně nahlížel Kolumbus, jistou představu máme. Měli bychom se tedy seznámit s myšlenkami Jamese Cooka: „*Otou veřejně vyjadřoval sympatie k nám a byl by jistě souhlasil s trvalou anglickou osadou. I když by byl takový krok pro nás velmi lehký, doufám, že se nikdy neuskuteční. Naše početné návštěvy obyvatelstvu jistě v mnohém prospěly. Kdybychom zde však zřídili trvalou osadu, jaké se obvykle zakládají mezi domorodými kmeny, obyvatelé by později jistě litovali, že se naše lodě vůbec objevily.*“<sup>40</sup>

Za rozdílností těchto dvou přístupů můžeme vidět zhruba tři století, která je dělí. To však dle mého názoru nepředstavuje dostatečně pádný argument. Cookovo stanovisko nebylo totiž běžné ani v osmnáctém století. A není tak docela běžné ještě dnes...

#### 1.4.10. Moderní doba a čas

Má-li vůbec smysl vymezovat v dějinách lidstva epochy, jejichž význam i časové hranice mohou být často velmi snadno zpochybněny, lze o roce 1492 hovořit jako o počátku moderní doby. Svět se změnil. Přestal být jakýmsi nedokončeným celkem, stal se uzavřeným útvarům. Od tohoto data už se nezvětšuje. Spíše naopak, díky novým technickým vymoženostem a rychlým dopravním prostředkům je stále menší a menší...

Tendence chápat dějiny jako sled po sobě jdoucích epoch souvisí s lineárním pojetím času, které se ve spojitosti s křesťanstvím považuje za samozřejmé. Například Aztékové však o čase přemýšleli cyklicky. Toto uvažování jim dávalo větší pocit bezpečí a klidu, protože události se podle nich řídí předem daným systémem, pouze naplňují proroctví. „*Nesmí se objevit žádná zcela nová a nečekaná událost, opakování vítězů nad jinakostí.*“<sup>41</sup> Naopak křesťané se k návratům neuchylují. Chtějí kráčet vpřed a zvítězit.

#### 1.4.11. Dobro

Obečným znakem Západoevropanů je snaha ničit vnější jinakost. V tomto úsilí dosahují historicky velkých úspěchů, vždyť životní styl kolonizátorů se postupně rozšířil do celého světa. Expanzivní konfrontace s jinakostí přináší na druhé straně západoevropským národům problémy existenciálního charakteru. Není však moc pravděpodobné, že by si vážně

---

<sup>40</sup> Ibid., s. 317.

<sup>41</sup> Todorov Tzvetan, *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Mladá fronta, Praha 1996, s. 105.



připouštěly jejich pravou příčinu. Spíše se i nadále drží svého starého přesvědčení: „*člověk má právo, a dokonce povinnost vnucovat druhému dobro.*“<sup>42</sup> Kategorii dobra samozřejmě určují dle svých vlastních hodnot, které považují za univerzálně správné.

Vnucovat druhému cokoli v jakémkoli vztahu a zanedbat či přímo vynechat komunikaci, není nikdy pozitivním krokem. Velmi často se takové jednání stává špatným semínkem, jež se neblaze projeví v budoucnosti. Důkazy stačí hledat každý den ve světě kolem sebe...

---

<sup>42</sup> Ibid., s. 183.

## 2. Jiné kulturologické náhledy

### 2.1. Orientalismus z pohledu Edwarda W. Saida

#### 2.1.1. Dávné počátky

Zabývat se Orientem jako něčím, co je pro nás velmi jiné, cizí, možná proto trochu děsivé či naopak vzrušující, napadalo tvůrčí jedince již ve starověkém Řecku. Stačí připomenout například Aischylovo drama *Peršané*. Z této snahy o uchopení neznámého celku lze vyčíst touhu po jeho poznání, které by jej zbavilo skrytých nebezpečí plynoucích z nepříjemné „jinakosti“. Poznání dává přece moc, navíc nikdo nemůže vědět, co všechno lze od těch nebezpečných orientálců čekat. „Oni“ nejsou jako „my“, nemůžeme jim věřit, nemůžeme se k nim chovat jako k sobě rovným. Pokud bychom se nechali zlákat k přistoupení na jejich pravidla hry, mohli bychom se velmi nepříjemně spálit...

#### 2.1.2. Orientalistický diskurs

Toto přesvědčení je určitě starší než ten nejstarší dochovaný text zmiňující se o dávných orientálcích. Potřeba poznat oblast Orientu a upevnit domnělou převahu nad ní se táhla celými dějinami Západu a zasáhla až do současnosti. Edward W. Said však nebyl pouze dalším z řady autorů píšících stále tímž způsobem o životě tamních obyvatel. Nepokračoval po vyšlapaných cestách a snažil se nově o náhled na orientalistický diskurs vytvořený v průběhu staletí mnohými cestovateli, spisovateli, mysliteli a politiky. Podtitul jeho stěžejní knihy vydané poprvé roku 1978 a nazvané *Orientalismus (Orientalism)* proto zní: *Západní koncepce Orientu*.

#### 2.1.3. Nikde cizincem

Edward W. Said se zamýšlel zejména nad orientalistickými pracemi autorů britských a francouzských. Samozřejmě není náhodou, že právě tyto státy disponují nejbohatšími sbírkami textů věnovaných Orientu. Jedná se o důsledek koloniální politiky, která byla Velkou Británií a Francií po dlouhou dobu uváděna v praxi. Proto jsou orientalistické texty determinovány západním prostředím, západní vzdělaností. Ve dvacátém století se k těmto dvěma evropským mocnostem přidaly ještě Spojené státy americké.

Za jistou výhodu Edwarda W. Saida by se dalo považovat, že k Orientu neměl pouze vztah vnějšího pozorovatele. Narodil se totiž roku 1937 v Jeruzalémě do rodiny palestinských křesťanů a v tomto městě a v Káhiře i vyrůstal. Vztah vnějšího pozorovatele však neměl ani k západnímu

světu, absolvoval totiž studia na Princetonu a Harvardu. Ve Spojených státech navíc strávil většinu života. Působil na Kolumbijské univerzitě, kde se stal profesorem anglické a srovnávací literatury. V New Yorku roku 2003 také zemřel. Nebyl tedy úplně cizincem pro Orient ani pro Západ.

#### 2.1.4. Schematické obrazy Orientu

Orientalismus podle Saida vytvořil pouhé symboly či schémata, které nám říkají, jak máme na Orient nahlížet. Nejedná se o pravé poznání Orientu ale o představy, řečnické figury a další stereotypy, jež s ním následkem mnohaleté práce orientalistů máme spojené. *„Celý tento didaktický proces není těžké pochopit ani vysvětlit, uvědomíme-li si, že každá kultura podrobuje novou skutečnost úpravám, jež původně nezávislé objekty přeměňují v jednotky poznání. Problém ale není v tom, že k této přeměně dochází. Bránit se vpádu neznámého je pro lidskou mysl zcela přirozené; jednotlivé kultury měly proto vždy tendenci podrobovat své protějšky zásadní transformaci a vnímat je nikoli takové, jaké ve skutečnosti byly, ale jaké by v zájmu příjemce být měly. Západ ovšem vždy pohlížel na Orient jako na imitaci některého ze svých vlastních aspektů; pro část německých romantiků bylo například indické náboženství jen jakousi orientální verzí německo-křesťanského panteismu. Orientalistova práce vždy spočívá v tom, aby Orient přeměnil v cosi jiného – v zájmu své vlastní osoby, své kultury a někdy, jak věří, i Orientu samého.“*<sup>43</sup>

Opakovaně se zde setkáváme s promítáním vlastních hodnot do světa hodnot druhého, plynoucím z domnělé nadřazenosti Západu. Tuto pozici neskryje ani rouška blahosklonnosti, do níž se nadřazenost občas snaží zahalovat. S počátky produkce zmíněných schémat se opět můžeme shledat již ve starověkém Řecku.

#### 2.1.5. Otázka moci

Poznávání jiných kultur bylo tedy rozhodujícím způsobem ovlivněno západním etnocentrismem a imperialismem. „Oni“ přece patří do iracionální a zastaralé civilizace, „my“ bychom je měli přivést na tu jedinou správnou cestu racionality a pokroku. A pokud s tím nebudou souhlasit, tak se jedná o jednoznačný důkaz nerozumnosti a zpátečnictví jim vlastních. Často byl též orientalisty zmiňován stereotyp týkající se velmi silného sexuálního pudu živočišných orientálců, který přilákal nejen do Egypta mnohé cestovatele, spisovatele a další západní obyvatele hledající něco netradičního. Nebyla to však určitě jen sexuální dobrodružství, jež lákala k cestě na Východ. Edward W. Said uvádí, že v 19. století byl počet lidí cestujících z Orientu na Západ zcela nepatrný v porovnání s počtem těch, kteří cestovali opačným směrem.

---

<sup>43</sup> Said Edward W., *Orientalismus*. Paseka, Praha a Litomyšl 2008, s. 83.

Na Západě vzniklo v té samé době několik desítek tisíc knih věnujících se blízkému Orientu. Východ se zdaleka nemohl pyšnit tolika texty zabývajícími se západní tematikou. Evropané navíc rozšířili své instituce i na orientální území, k čemuž z druhé strany v průběhu 19. století na evropské půdě vůbec nedošlo.<sup>44</sup>

#### 2.1.6. Rozdělení rolí

Nerovnost vztahu mezi Západem a Orientem je zdůrazňována mnohými příklady. Velmi často se setkáme s obrazem, v němž orientalista vystupuje jako aktivní prvek tohoto páru, jenž je veden vznešenými principy. Touží po poznání, chce kráčet neustále vpřed a pomoci své civilizaci dobrat se vyššího moudra. Orientálec není něčeho podobného samozřejmě vůbec schopen, taková úvaha by snad nikomu ani nepřišla na mysl. *„Zatímco orientalista píše, orientálec je popisován. U druhého ze jmenovaných je předpokládána role pasivního objektu, u prvního naopak schopnost pozorovat, studovat a tak dále; jak napsal Barthes, mýtus je schopen vytvářet sám sebe donekonečna, a totéž platí i o těch, kdo jej pomáhají šířit. Orientálec je prezentován jako cosi neměnného a stabilního, co je třeba zkoumat a co si dokonce žádá informace o sobě samém. Dialektický přístup není v tomto případě žádoucí. Role jsou jasně rozděleny: existuje zdroj informací (orientálec) a zdroj poznání (orientalista), stručně řečeno spisovatel a inertní látka. Vztah mezi oběma je zcela jednoznačně otázkou moci, jež má nesčetné konkrétních podob.“*<sup>45</sup>

Nutno podotknout, že Edward W. Said se velmi inspiroval četbou Michela Foucaulta.

#### 2.1.7. Upevňování hranic

Moc nad Východem podporovaná a využívaná Západem plyne podle Saida z velké části již z tohoto původního dělení na dva odlišné celky. Veškeré třídění ras, odlišování kultur nebo prosazování hranic geografických oblastí zbytečně vyzdvihuje jinakost kategorií vzniklých tímto škatulkováním. Spousta diferencí by zdaleka nemusela působit takové potíže, kdyby nebyla neustále zdůrazňována. Jak můžeme přijmout „je“ za partnery rovné „nám“, když jsou tak moc odlišní a zdaleka nedosahují naší úrovně? Toto přesvědčení považuje Said pouze za jednu z mnoha dalších struktur pilně vytvářených a upevňovaných orientalisty po dlouhou řadu let.

Jeho teorii však zdaleka nepřijímají všichni. Známým zastáncem konkurenčního názoru je například americký politolog Samuel P. Huntington (1927-2008), jenž proslul velmi odlišným a poměrně vyostřeným náhledem na současný svět. Definoval též problémy znamenající podle něho velké ohrožení pro budoucnost lidstva.

---

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid., s. 347-348.

### 2.1.8. Střet názorů

Huntingtonova stěžejní práce nazvaná *Střet civilizací* (*The Clash of Civilizations*) vyšla poprvé roku 1996 a je založena na přesvědčení o existenci velmi odlišných civilizačních celků, které jsou často vzájemně nesmiřitelné. Said hovořil o multikulturalismu současných měst a budoucnost spatřoval spíše ve vzájemném propojení příslušníků různých společností než v třídění na jednotlivé civilizační okruhy. Huntington však považoval v duchu orientalismu za největšího nepřítele Západu islám a stejně jako orientalisté zdůrazňoval jeho hranice, jež navíc označoval za „krvavé“. Bariéry podle něho tedy nemizí, jak by si přál Said, ale naopak se čím dál tím jasněji ukazují. „*V rodící se době jsou střety civilizací největší hrozbou pro světový mír, a nejjistější zárukou před globální válkou je proto mezinárodní řád založený na civilizacích.*“<sup>46</sup>

Do budoucnosti nevidíme. Již nyní však můžeme uvést, že Huntington svými teoriemi v podstatě potvrdil (možná i obohatil) orientalistický diskurs vytvářený od oněch dávných časů...

---

<sup>46</sup> Huntington Samuel P., *Střet civilizací*. Rybka Publishers, Praha 2001, s. 393.

## 2.2. Nomádství nejen Michela Maffesoliho

„Je tolik ranních červánků, které ještě nezaplály.“

Rigvéda

### 2.2.1. Tulák Nietzsche

Nejsem dozajista první, kdo použil citát, jímž otevírám tuto kapitolu. Vím minimálně o jednom člověku, který si oblíbil stejnou větu a díky němuž ji vlastně znám i já. Jmenoval se Friedrich Nietzsche (1844-1900) a použil ji jako motto své knihy nazvané v českém překladu *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích (Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile)*. To, že se na tomto místě zmiňuji o Friedrichu Nietzsche, není vůbec náhodné. Počátky pojmu „nomádství“ lze totiž spatřovat právě u něho. On sám byl tak trochu tulákem a cestovatelem, jenž si životem putoval po svém. I *Ranní červánky* spatřující světlo světa postupně během roku 1880 byly sepisovány na cestách. Nietzsche se tou dobou zrovna pohyboval mezi Benátkami, Mariánskými Lázněmi, Naumburkem, Stresou a Janovem.

### 2.2.2. Hory a návraty

Velmi rád filosofoval při chůzi. Preferoval vycházky v horské krajině, kde snáze dosahoval povznesení ducha. Roviny se mu příliš nezamlouvaly.<sup>47</sup> Jeho Zarathustru lze též označit za jakéhosi tuláka či poutníka. Nietzsche prostřednictvím své knižní postavy promluvil takto: „Jsem poutníkem a horským lezcem, děl srdci svému, nemiluji rovin, a zdá se, že nedovedu dlouho sedět na jednom místě. A nechť mi ještě vzejde jakýkoli osud a zážitek – putování v tom bude a slézání hor: konec konců prožívá člověk již jen sám sebe.“<sup>48</sup>

Na vycházky se Nietzsche vydával pravidelně, mnohokrát se z nich musel logicky také vracet. Při jedné z takových cest ho napadla i myšlenka věčného návratu. „Má-li smrt boha nakonec najít svoji podstatu a stát se radostnou událostí, je zapotřebí čas. Čas k vytlačení negativity, k vymýcení reaktivity, čas stávání-se-aktivním. A tento čas je právě cyklem věčného návratu.“<sup>49</sup> Gilles Deleuze (1925-1995) upozorňoval spolu s dalšími na osobní nomádství Friedricha Nietzscheho. Věčný návrat je navíc s nomádstvím neodmyslitelně spojen.

A právě bloudění, cestování - všeobecně setkávání s jiným, jež dodává životu hodnotu, je stěžejní látkou pro Michela Maffesoliho...

<sup>47</sup> Maffesoli Michel, *O nomádství*. PROSTOR, Praha 2002.

<sup>48</sup> Nietzsche Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*. VOTOBIA, Olomouc 1992, s. 127.

<sup>49</sup> Deleuze Gilles, *Nietzsche a filosofie*. Herrmann & synové, Praha 2004, s. 329.

### 2.2.3. Bloudění

Francouzský sociolog Michel Maffesoli se narodil roku 1944 a svou esej *O nomádství (Du nomadisme)* vydal poprvé roku 1997. Upozorňuje v ní kromě jiného na návrat „bloudění“ do každodenního života postmoderního člověka. Nejedná se přitom pouze o cestování či turistiku, migraci za prací a spotřebou, ale třeba i o mobilitu sociální. Bloudění se zkrátka projevuje v mnoha více či méně nápadných podobách a pomáhá nám uspokojovat touhu po dobrodružství, touhu po „jinde“. Podtitul této eseje zní *Iniciační toulky (Vagabondages initiatiques)*. Víme, že iniciační zkoušky spočívající v putování se neodmyslitelně pojí s tradicemi mnohých náboženství.<sup>50</sup> K podobnému předělu nás však může dovést i řemeslo či studium. Obdobím, které těmto toulkám velmi přálo, byl středověk.

### 2.2.4. Like a rolling stone

Návrat bloudění do běžného života dokazuje Maffesoli například fenoménem projevujícím se hlavně v hudbě, totiž fenoménem „a rolling stone“, což přeneseně znamená „tulák“ či „tulačka“. Nejznámějším příkladem zůstává asi píseň Boba Dylana (1941) „Like a rolling stone“ později též interpretovaná skupinou příznačného názvu v čele s Mickem Jaggerem (1943).<sup>51</sup> Je pravdou, že určité „duchovní nomádství“ prezentují členové této kapely svými písněmi, mnohem více ho však potvrzují svými životy.

Touhu putovat a hledat jiné probudil v mnohých lidech též americký spisovatel a dnes již beatnická legenda Jack Kerouac (1922-1969), když roku 1957 vydal svůj slavný román *Na cestě (On the Road)*. Tato kniha přispěla podle Williama Burroughse (1914-1997) k prodeji asi bilionu riflí značky Levi's a milionu přístrojů na výrobu espressa. Také však vyslala na cestu bezpočet mladých lidí...<sup>52</sup> Žít „na cestě“ znamená nemít pevné pouto s jedním místem, být neustále vystaven nečekanému. Zkrátka se toulat a existovat...

### 2.2.5. Touha po dění

Bloudění se táhne dějinami jako určitá antropologická konstanta, přičemž v některé epoše se projevuje více a v jiné méně. Nehýbe pouze jednotlivci, ale i společenskými celky. Můžeme ho chápat jako významnou kreativní sílu nedovolující nikomu a ničemu ustrnout. Touha po poznání jiného a následné přijímání jinakosti a cizince mají velký význam pro sociální dynamiku. Existence společenských celků je podle Maffesoliho přímo závislá na cirkulaci zboží, mluvy, sexuality. A tuto cirkulaci pohání touha po dění.

---

<sup>50</sup> Maffesoli Michel, *O nomádství*. PROSTOR, Praha 2002.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Kerouac Jack, *On the Road*. Penguin Books, London 1972.

### 2.2.6. Postava cizince

Podívejme se nyní na postavu cizince. Jaký má charakter? Cizinec vchází do našich životů jako člověk bez minulosti, nevíme nic o jeho povaze či sklonech. Může být hodným i zlým, každopádně však působí znepokojivě. Zavedením nových způsobů by například mohl ohrozit stávající zřízení. Již Platón se měl před cizinci na pozoru, protože se bál narušení stability systému způsobeného jejich příchodem. Poháněly ho tedy čistě praktické důvody. Cizince nezavrhoval, ale určil pravidla, jak s nimi zacházet. Ani Římané nevítili barbary s nadšením, obávali se totiž jim vlastního nomádského životního stylu. Nechtěli si nechat ohrožovat své Imperium.<sup>53</sup> Přijetí cizince vzbuzuje dvě protikladné reakce, které na sebe často vzájemně narážejí. S tímto jevem se evidentně setkáváme i v antickém světě, jenž jinak cestovatelům a cestám všeobecně velmi přál.

### 2.2.7. Otevřenost

Mnohé společnosti v sobě mají na druhou stranu zakódováno pravidlo pohostinnosti související s přijetím cizince. Tradice jim velí ctít každého hosta a nabídnout mu to nejlepší, co mají. Čím je něco dražší mně, tím spíš to mám návštěvníkovi poskytnout. Za největší hřích se považuje hosta nepřijmout nebo urazit. Tito hostitelé si možná uvědomují, že otevření se jinému je základním pilířem existence. Schopnost umět se takto otevřít dává výhodu člověku jako jednotlivci i společnosti jako celku. „*Otevřenost vůči druhému a přijetí cizince představuje tedy rovněž způsob, jak přijmout cizost, jak z ní mít potěšení a včlenit ji do každodenního života. Taková byla funkce bloudění. Prožívat dvojí napětí, probíhající na jedné straně směrem k cizinci a jeho potencialitám a na straně druhé směrem ke světu a jeho bohatství.*“<sup>54</sup> Společnosti, které jsou nastaveny tímto způsobem, mají ohromnou výhodu. Stačí se jen ohlédnout do historie...

### 2.2.8. Dokonalý poutník - Žid

Zejména díky otevřenosti a schopnosti přijímat nové prvky překonalo židovství všechny útrapy, které ho v průběhu věků potkaly. Židé dokázali nejen přežít, ale navíc vždy dosahovali vynikajících výsledků v mnohých oborech. Ve starověku žili nomádským způsobem života a až do dvacátého století neměli vlastní stát, což je nutilo žít rozptýleně. Oni toho však dokázali dokonale využít, stali se schopnými poutníky. Nejspíš právě jejich rozptýlenost po světě jim pomohla uniknout před totální likvidací a vždy jim poskytovala kontakty, znalosti a zkušenosti, které jiní jen velmi těžko získávali. Neustále putovat a odmítat zakořeněnost, to je v židovství jedna ze zásadních moudrostí. Za další lze bezesporu považovat již zmíněné přijetí cizince.

<sup>53</sup> Maffesoli Michel, *O nomádství*. PROSTOR, Praha 2002.

<sup>54</sup> Ibid., s. 202.



*„Můžeme se ostatně velice zběžně odvolat na chasidismus, onen jemný hrot židovské spirituality, a připomenout, že právě v přijetí cizince („Hessed“), vidí samotný základ Abraháмова učení. Druhý a jiný ve své odlišnosti je pro chasidismus tím, co stimuluje, podněcuje, uvádí do pohybu. Jak říká jeden z komentátorů chasidského myšlení: „Cizinec je zázrak novosti, jehož vynoření může způsobit, že jednotlivci i celá společnost vykročí ze své svázanosti.“<sup>55</sup>*

Říká se, že domovem filozofa je celý svět. Na svých cestách se oddává působení nových vjemů a sám se snaží povznášet druhé – výsledek se však může dostavit pouze v případě, kdy mu druzí jdou naproti...

---

<sup>55</sup> Ibid., s. 200.

## 2.3. Druhé pohlaví

### 2.3.1. Nekonvenční Simone

Jednou z nejvýraznějších představitelk francouzské intelektuální scény dvacátého století byla bezpochyby Simone de Beauvoir (1908-1986). Zájem, který svou osobností budila, postupně překročil hranice Francie i Evropy. Tato spisovatelka a žurnalistka pocházela z bohaté pařížské měšťanské rodiny, její otec pracoval jako právník. Matka byla velmi zbožná a svou dceru vedla přísně k zásadám katolicismu. Možná právě navzdory své výchově Simone v dospělosti prosazovala nenáboženské názory a bojovala proti hodnotám považovaným ve společnosti za tradiční. Kriticky hodnotila například manželství a sama se nikdy nevdala. Vystudovala filozofii na Sorbonně a začala učit na středních školách. Není obtížné si představit, že na své studenty musela díky svému nekonvenčnímu postoji k životu působit jako závan novosti.

### 2.3.2. Castor a Sartre

Sama o sobě byla Simone de Beauvoir velmi výraznou osobností, ať na ni nahlížíme z jakéhokoli úhlu pohledu. Snad ještě větší pozornost však vzbuzovala ve spojení se svým mužským protějškem, existencialistickým filozofem a spisovatelem Jean-Paul Sartrem (1905-1980), jehož životní družkou se stala. Nikdy nesdíleli společnou domácnost, i v hotelech si obvykle pronajímali oddělené pokoje. Neměli spolu děti a za podmínku trvání vztahu nepovažovali ani věrnost. Přesto si měli vzájemně co předávat více než padesát let a ve Francii jsou některými označováni za „nejnádhernější pár století“.<sup>56</sup>

Simone byla všeobecně známá též pod přezdívkou „Castor“. Tak ji od počátku jejich partnerství oslovoval Sartre. Oproti již tehdy běžným zvyklostem si vykali: „*Na shledanou, Vy jiný, má láska, můj živote – miluji Vás.*“<sup>57</sup> Takto se například Castor loučila se Sartrem v dopise z července 1939...

Za života spolu trvale jeden prostor nesdíleli. Sloučila je až smrt, oba dva jsou pochováni ve stejném hrobě na Montparnasském hřbitově.

### 2.3.3. Slavná studie

Při tvorbě svých literárních děl si vzájemně vyměňovali nápady a hodnocení. Psávali společně v pařížských kavárnách, kde se běžně setkávali tehdejší intelektuálové. Velmi přispěli ke slávě čtvrti Saint-Germain-des-Prés a jejích podniků. Sartre obvykle rozvíjel

---

<sup>56</sup> Fiala Václav, *Umělecká Paříž*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2002.

<sup>57</sup> Rossum Walter van, *Jean-Paul Sartre - Simone de Beauvoir*. VOLVOX GLOBATOR, Praha 2003, s. 11.

v Café de Flore různé existencialistické teze, které výrazně ovlivnily literární tvorbu Simone de Beauvoirové. Z existencialismu vycházela i při psaní své nejzásadnější a nejproslulejší studie *Druhé pohlaví* (*Le deuxième sexe*, 1949). V tomto rozsáhlém historicko-filozofickém díle se zaměřila na postavení žen v evropské civilizaci. Analyzuje jejich společenské role a zdůrazňuje, že trvale vystupují jako ty „druhé“.

Svým životem i tvorbou Castor velmi přispěla k budoucímu rozšíření ženských emancipačních hnutí.

#### 2.3.4. Aktivní přístup

Skutečnost, že jsou ženy brány jako „druhé pohlaví“, se Simone de Beauvoirová snaží prokázat mnohými příklady. Opírá se o historická fakta, literaturu, filozofii. Sahá i ke kořenům – do světa mýtů. Obrátíme-li se společně s ní na filozofický zdroj, který onu stěžejní myšlenku vyjadřuje velmi jasně, narazíme na Emmanuela Lévinase (1906-1995). Aniž by ženy chtěl nějakým způsobem urážet, považuje za to Druhé právě ženský rod. Simone de Beauvoirová v souvislosti s tím zdůrazňuje, že ženu určuje vztah k muži. Ženě naopak není určeno definovat muže ve vztahu k sobě. „*On je Subjekt, on je Absolutno: ona je to Druhé.*“<sup>58</sup> On nepotřebuje být určován ženou, je vždy Prvním. Vystupuje jako aktivní činitel děje, ženu charakterizuje pasivita. Muž dává, žena přijímá. A takto bychom mohli pokračovat...

Viděli jsme, že Simone de Beauvoirová nechtěla potvrdit postavení té „druhé“. Proto vzala život do vlastních rukou a převzala onu aktivní roli v řízení svého osudu – samozřejmě v rámci možností. Posloužila tak jako obrovská inspirace pro další ženy, které možná jen čekaly, až jim někdo pootevře dveře.

#### 2.3.5. Kurtizány a světice

Sama navázala na tradici jiných svobodomyšlných žen historie, jež se k podobnému kroku rozhodly už v dřívějších dobách. Zajímavou může být jistě zmínka o postavení kurtizán v období renesance. Mnoho významných žen oné doby totiž proslulo právě jako nadané kurtizány. Dovedly si zajistit hospodářskou nezávislost a muži je obdivovali. Tyto ženy měly přístup k literatuře, zajímaly se o filozofii. Často byly velmi vzdělané, což muselo u ostatních vzbuzovat žárlivost a obavy. Působily též jako mecenášky umění a samy někdy psaly či malovaly.<sup>59</sup> Za svobodu ducha však musely zaplatit svými mravy, ne všechna jejich činnost byla tak bohulibá. Mnohé z nich známe i v souvislostech se značně nekalými aktivitami, do nichž se dobrovolně nebo nedobrovolně zapletly.

---

<sup>58</sup> Beauvoirová Simone de, *Druhé pohlaví*. Orbis, Praha 1966, s. 10.

<sup>59</sup> Ibid.

Odlišný přístup k popření role té „druhé“ vedle muže zvolily světice. Proslavily se svou odvahou a podnikavostí, postupně začaly být zbožně uctívány. Jako příklad takového osudu nám může posloužit sv. Tereza Avilská nebo sv. Kateřina. Silné ženské osobnosti se samozřejmě objevovaly i v dalších vrstvách společnosti. Konkrétní podobu a míru jejich aktivního úsilí přitom vždy ovlivňovala doba, v níž žily.

### 2.3.6. Reciprocita vztahů

Podobně jako Claude Lévi-Strauss, jenž vyhledával binární opozice, došla Simone de Beauvoirová k přesvědčení, že mezi základní stavební kameny lidského myšlení patří kategorie Druhého. *„Žádný kolektiv se nikdy neurčuje jako Jeden, aniž okamžitě proti sobě neklade Druhý. Stačí, aby se tři cestovatelé náhodou spolu bavili v témž kupé, a všichni ostatní cestující se stanou „těmi druhými“, neurčitě nepřátelskými. Pro vesničana jsou „druzí“ a trochu podezřelí všichni lidé, kteří nejsou z jeho vesnice; pro rodáka jedné země jeví se obyvatelé ostatních zemí jako „cizinci“; Židé jsou „druzí“ pro antisemitu, černoši jsou „druzí“ pro americké rasisty, domorodci pro kolonizátory.“*<sup>60</sup>

Funguje to však i naopak: antisemité jsou „těmi druhými“ pro Židy, rasisté pro černochy a kolonizátoři obvykle pro domorodce. Kategorie Druhého tedy možná patří mezi ty základní, zcela jistě je však kategorií relativní. Simone de Beauvoirová upozorňuje na skutečnost, že podobná reciprocita vztahů se nevyskytuje mezi pohlavími.<sup>61</sup> Zde máme podle ní hierarchii prokazatelně a v podstatě univerzálně určenou.

### 2.3.7. Ta Druhá

Žena je vždy to Druhé - bez čeho ovšem muži nemohou být. Po ženách touží a potřebují je, aby ony daly smysl jejich konání. Čekají na hodnocení a uznání přicházející z ženského světa, který se neztotožňuje se světem mužů, zůstává vně. Žena má jako druhá a jiná přinést objektivní náhled, mužům nastavuje jakési zrcadlo. Muži mají svobodu, ženy ji však dávají do pohybu. Po ženách muži nepřestávají volat, ale ve skutečnosti jich nikdy nedosahují. Druhý zůstává záhadou...

*„Ať je žena poklad, kořist, hra a riziko, Múza, vůdkyně, soudkyně, prostřednice či zrcadlo, vždy je to ono Druhé, v čem subjekt přesahuje sám sebe, aniž je omezován, a co se mu vzpírá, aniž jej popírá.“*<sup>62</sup> V lásce obecně míříme k druhému. I když si však muž k sobě ve vztahu ženu připoutá, ona nikdy nepřestane být tou Druhou. A proto ji tolik potřebuje.

---

<sup>60</sup> Ibid., s. 11.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid. s. 119.

### 2.3.8. Před postfeminismem

Simone de Beauvoirová určitým způsobem předběhla postmodernu, konkrétněji postfeminismus. Ubrala totiž váhu přírodě i dějinným okolnostem. „*Vidí-li žena sama sebe jako něco nepodstatného, co se nikdy nestane podstatným, je to proto, že sama tuto změnu neudělá.*“<sup>63</sup> Zastánkyně radikální verze postfeminismu, jako například Američanka Judith Butlerová (1956), jež se nechala ovlivnit texty Michela Foucaulta a Jacquese Derridy, prosazují myšlenku, že i pohlaví je plozeno kulturně.<sup>64</sup> Navazují vlastně na Simone de Beauvoirovou, podle níž jsou organismy „dělány“.

Příroda je z pohledu postfeminismu kulturním konstruktem. Jsme ji schopni postihnout pouze jazykem, což je kulturní nástroj. Postfeminismus se staví proti jedné zásadní tezi Simone de Beauvoirové tím, že odmítá binární myšlení. Zavrhuje kategorii Druhého, která v sobě přirozeně obsahuje dojem podřazenosti. Tyto úvahy vycházejí z lingvistiky, s níž postfeminismus také pracuje.

Zastánkyně a zastánci postfeministické filozofie všeobecně výrazně podporují jedinečnost a zvláštnost každého individua – jeho jinakost.

---

<sup>63</sup> Ibid., s. 13.

<sup>64</sup> Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

## 2.4. Feminismus a jiné kultury

### 2.4.1. Nosnost feminismu

Existuje jistě více proudů, jež se snaží odpovědět na otázku, jak řešit problémy jiných kultur, popřípadě zda je vůbec vhodné se těmito problémy zabývat. Jedním ze směrů, které k tomuto úkolu přistupují skutečně zodpovědně, je bezpochyby feminismus. Zaměřuje se samozřejmě na problematiku ženské otázky, poskytuje však přístupy použitelné daleko obecněji.

Feministky jsou poměrně často kritizovány za to, že svými zásahy narušují tradice jiných kultur. Musejí se proto snažit dokazovat slučitelnost feministické angažovanosti s respektem k odlišnému. Postojů, které můžeme zaujmout k cizím zvyklostem a tradicím, je samozřejmě více. Zůstaneme u feministického náhledu a uvedeme si v souladu s ním alespoň ty nejzásadnější z nich...

### 2.4.2. Zůstat vně

Do jisté míry nejsnazším z přístupů, jež se můžeme v této souvislosti rozhodnout zastávat, je pozice označovaná jako „zůstat vně“ („stay out“). Kdo si vybere tuto variantu, musí přijmout pravidla kulturního relativismu. Základním argumentem, o který se tento postoj opírá, je tvrzení, že co se zdá být špatné jedné kultuře, může se jevit jako dobré některé další. Kulturní relativisté se snaží nahlížet na problém z perspektivy člena daného společenství. Nechtějí vynášet soudy, protože cítí příliš velké ovlivnění svou vlastní kulturou.

Oblíbeným příspěvkem kulturních relativistů do současných diskusí je zdůrazňování nevhodnosti používání pojmu „právo“ v souvislosti s nezápadními kulturami. Jejich koncept práva se má lišit od našeho, proto používáme-li tento termín v daném kontextu, jedná se o arogantní vnucování našich pravidel zbytku světa.<sup>65</sup>

### 2.4.3. A co přirozenost?

Z historie víme, že roku 1948 byla v Paříži přijata Všeobecná deklarace lidských práv. Také je nám známo, že ji zdaleka nepodepsaly pouze země západní. Přidaly se i Filipíny, Čína, Indie, Chile a další. Můžeme se tedy ptát, zda se používání pojmu „právo“ v kontextu nezápadních kultur dá skutečně považovat za důkaz arogance.<sup>66</sup> Proti pozici „zůstat vně“ vystupuje i fakt, že existují mnohé státy, v nichž se setkává několik kulturních skupin.

---

<sup>65</sup> Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

<sup>66</sup> Ibid.

A zákony dané země musí platit pro všechny. Jak tedy jednoduše „zůstat vně“? Kulty jsou navíc rozmanité i uvnitř, těžko se dá s jistotou tvrdit, co je které z nich totálně vlastní.

Ve výčtu podobných argumentů bychom mohli pokračovat. Lepší však bude, položíme-li si rovnou stěžejní otázku: Dovedeme skutečně uvnitř přijmout myšlenku kulturního relativismu? Dovolí nám to naše přirozenost? Dokáže se člověk úplně vzdát vytváření soudů o druhých? A je to tak vůbec v pořádku?

#### **2.4.4. Správné**

Blíže bych chtěla rozebrat přístup, podle něhož máme v souvislosti s řešením problémů jiných kultur dělat to, co nám přijde správné. Jedná se vlastně o pozici opačnou ke kulturnímu relativismu. Zakládá se na důvěřování vlastním instinktům a na jejich následování. Pokud se nám některé praktiky či omezení zdají být špatné, měli bychom je jako špatné i odsoudit.<sup>67</sup> Z perspektivy této pozice není nutné zajímat se o názory členů jiných kulturních skupin, nepotřebujeme jejich posvěcení. O vhodnosti a míře zásahu rozhodujeme sami.

Abychom se stále nepohybovali na příliš obecné půdě, můžeme uvést příklad problému, jímž se v současné době intenzivně zabývají nejen feministky...

#### **2.4.5. FGM**

Jedná se o velmi rozšířený zvyk - mrzačení ženských pohlavních orgánů (FGM – female genital mutilation). Běžněji se setkáváme s termíny „klitoridektomie“ či „ženská obřízka“. „Klitoridektomie“ je podkategorií v lékařské literatuře běžně používaného pojmu zkracovaného na FGM a označuje chirurgické odstranění klitorisu. O vhodnosti slovního spojení „ženská obřízka“ se spekuluje, evokuje totiž analogii s mužskou obřízkou. U žen však dochází k ořezávání v mnohem větší míře, navíc operace tohoto druhu nemá u mužů vliv na fyzické zdraví ani na sexuální funkci.<sup>68</sup> Což se v případě žen bohužel říci nedá. Proto je bezpochyby lepší používat lékaři preferovaný termín, dále budu pracovat pouze s jeho zkratkou (FGM).

#### **2.4.6. Rozšířený scénář**

Za téměř neuvěřitelný lze považovat fakt, že operace tohoto druhu ovlivnily životy více než sta milionů žen dnešního světa. A toto číslo může být ve skutečnosti ještě vyšší, protože snad ani není možné spočítat všechny ženy, které takový zásah podstoupily. FGM se většinou provádí násilně, velmi často na malých dívkách, jež se nemohou bránit. Nikdo se jich

---

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Nussbaum Martha C., *Sex and social justice*. Oxford University Press, New York 2000.

samozřejmě neptá, zda o podobný zákrok vůbec stojí. Takového scénáře se drží například obyvatelé Toga, ale podobný průběh není ani zdaleka vlastní pouze africkým zemím. S praktikami FGM se běžně setkávají i lékaři na jiných kontinentech, známe potvrzené případy z Německa, Velké Británie a dalších vyspělých států.

#### **2.4.7. Následky**

Velice důležitým znakem těchto zásahů je jejich nevratnost. Navíc mohou způsobovat různé zdravotní komplikace, mezi něž patří infekce, potíže při močení, problémy při menstruaci či porodu, neplodnost. Mohou vést až ke smrti postižené ženy. Dalším důsledkem těchto operací je ztráta schopnosti dosáhnout sexuální rozkoše.

Nutno podotknout, že poslední z následků někteří muži dokonce i vítají. Nemožnost prožít sexuální rozkoš považují u žen za vhodnou, protože jinak by se staly divokými jako ty v Americe.<sup>69</sup> Můžeme jenom doufat, že se v jeho případě jedná o výjimečný přístup...

#### **2.4.8. Rozhodování a realita**

Věřím, že toto stručné uvedení do problematiky FGM bude pro naše potřeby dostačující. Nepovažuji za relevantní zabývat se otázkou, zda se v mezích naší civilizace dívají na danou otázku muži odlišně od žen. Ze sdílené výchovy a zvyklostí nejspíš přirozeně vyplývá, že zmíněné praktiky považujeme za drastické nezávisle na pohlaví. Kdybychom se tedy řídili svými instinkty a jednoduše dělali, co se nám jeví jako správné, s největší pravděpodobností bychom tyto zásahy odmítli a následně zakázali.

Vypadá to, že zastávání druhého z uvedených přístupů k problémům jiných kultur není výsledkem složitého rozhodování. Západním feministkám k tomuto kroku nahrává i skutečnost dřívější kritiky, již byly vystaveny za zájem věnovaný pouze bílým příslušnicím středních vrstev. Též je stíhalo napadání za předpoklad univerzálnosti problémů těchto dam.<sup>70</sup> Kdyby tedy následovaly své pocity a řešily v souladu s nimi problémy žen z odlišných kultur, mohly by si jistým způsobem napravit pověst. Realita však tak jednoduchá není...

#### **2.4.9. Obrana zasvěcených**

Podívejme se na nejdůležitější argumenty hovořící proti dosažení pozice „dělat, co se nám jeví jako správné ve spojitosti s jinými kulturami“. Nejprve bych ráda upozornila na obtíže v ignorování názorů členů cizích kulturních celků, jichž se řešená problematika přímo dotýká.

---

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.



Zůstaneme-li konkrétně u FGM, existují totiž i ženy, které tyto operace brání – přesto, že jsou jimi postihovány. Vyrůstají v prostředí, kde se zásahy tohoto druhu považují za běžné, často si vůbec nedovedou představit existenci jiné možnosti. Snad je ani nenapadne přemýšlet odlišným způsobem. Některé z žen dokonce obhajují uvedené kontroverzní praktiky jako klíčové pro svůj způsob života, nezřídka si jich i velmi váží. Říkají: „*Cizinci nemohou pochopit či ocenit životy zasvěcených.*“<sup>71</sup> A v takovýchto případech je skutečně obtížné vnucovat jim vlastní pohled na věc.

#### 2.4.10. Zůstat neprovdaná

Pokud muži souhlasí s mrzačením žen některým ze zmíněných způsobů, mají k tomu jiné důvody než ženy samotné. Uvádějí například argument, že se bojí nevěry svých manželů. Všeobecně se obávají síly ženské sexuality, je pro ně tedy výhodné, když žena přijde o možnost pociťovat sexuální rozkoš. Jaké jsou však hlavní důvody žen bránících praktiky tohoto druhu? Většinou mají strach, že by bez provedené operace byly neprovdatelné. Takový argument se nám může zdát slabý, ve světě ale není ojedinělý. V Peru existuje tradice, podle níž se znásilněná žena má vdát za svého násilníka. Pokud odmítne, zůstane nejspíš po celý zbytek života svobodná. Jako „použitá“ totiž přestane být atraktivní pro ostatní muže. A neprovdané ženy považují některé společnosti stále ještě za méněcenné.

Na tomto místě bych ráda uvedla citaci, která je podle mě velmi výstižná: „*Někdy se tradice stanou tak hluboce zvnitřněnými, že vlastně určují, co je dobré a přirozené. Ženy samotné tak vlastně schvalují své druhořadé postavení.*“<sup>72</sup> Tradice se prokazatelně nedají změnit jedním rychlým a rozhodným zásahem, jenž by navíc cele přicházel zvenčí...

#### 2.4.11. Podezíravost

Lidé z nezápadních zemí jsou všeobecně velmi opatrní vůči soudům a názorům obyvatel zemí západních - nikoli pouze feministek. Hlavní důvod této obezřetnosti lze spatřovat v historii kolonialismu a imperialismu. Období, kdy kolonizující národy neváhaly aplikovat své standardy a představy na jiné kultury, stále komplikuje mnohé mezinárodní vztahy a mezikulturní dialogy. Západní státy jsou podezírány z arogance a touhy získat nadřazené postavení. Nutno podotknout, že obavy tohoto druhu nejsou překvapivé, uvědomíme-li si devastující vliv kolonizačního procesu na zasažené kultury.

Opatrnost nezápadních států ohledně příspěvků k řešení ženských otázek též nepatří mezi zarážející skutečnosti. Známe totiž případy, kdy se kolonizátoři snažili ospravedlnit své

---

<sup>71</sup> Ibid., s. 261.

<sup>72</sup> Nussbaum Martha C., *Sex and social justice*. Oxford University Press, New York 2000, s. 29.

počinání touhou „osvobodit“ příslušnice kolonizovaných kultur. Vyhlašovali, že kdo neví, jak zacházet se ženami, není dostatečně zralý na to, aby měl vlastní vládu.<sup>73</sup> Takové tvrzení zní přinejmenším směšně. Kolonizátoři zajímající se o postavení žen, navíc žen cizích? Kolonizovat se dá ve jménu náboženství, snahy osvobodit kohokoli či mnoha dalších ušlechtilých záměrů, vždy se však jedná hlavně o moc.

#### 2.4.12. Chyba v úsudku

Další skutečnost představuje fakt, že zdaleka ne všechny naše úsudky jsou správné. Kdybychom si to mysleli, oprávněně bychom byli kritizováni za aroganci a domýšlivost. Přes veškeré snahy a dobrý úmysl se může každý ve výsledku zmýlit. Jako příklad chybných soudů většiny západních lidí poslouží problematika zahalování se muslimských žen. Běžně se setkáme s názorem, kdy je tento zvyk považován za důkaz podřízenosti žen vůči mužům. Výsledkem takového přesvědčení nejčastěji bývá odsouzení islámu a islámské kultury jako celku. Není to však příliš zjednodušující? Ano, někdy může mít zahalování se skutečně tento význam. Ale má i funkce odlišné...

#### 2.4.13. Zkreslení

Úsudek v případě oblékání se muslimek zkresluje neochota rozlišovat mezi vlivy místní kulturní tradice a náboženskou věroukou. Nelze předpokládat, že se všichni muslimové řídí naprosto totožnými tradicemi. Vždyť žijí roztroušeně po celém světě, musejí dodržovat různé zákony a patří k rozmanitým kulturám. Přesto jsou to stále muslimové. Křesťané také nežijí celosvětově podle totožných vzorců. Náboženství samozřejmě determinuje některé zásadní prvky. Vliv kultury je ovšem podstatný.

Další zkreslení náhledu má na svědomí nevšímavost k různosti druhů a míry zahalování se. Například setrvávání v přesvědčení o stejnosti významu burek nošených ženami v Saúdské Arábii a šátků pokrývajících hlavu běžně spatřovaných v jiných muslimských či západních zemích rozhodně nepřispívá k přesnosti úsudku. Ženy mají k zahalování se motivaci různého druhu. Ne všechny tento zvyk dodržují z donucení, mnohé se pro něj rozhodnou dobrovolně. Zahalování se mohou pokládat za znak skromnosti nebo symbol muslimské víry a pýchy. Některé ženy se tímto způsobem pouze zkrášlují.<sup>74</sup> Mnoho muslimských feministek dokonce považuje uvedený zvyk za posilující.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Okin Susan Moller with respondents, *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton University Press, Princeton, N.J. 1999.

#### 2.4.14. Dialog

„Zůstat vně“ ani „dělat, co považujeme za správné“ v souvislosti s řešením otázek týkajících se jiných kultur, tedy nevypadá jako nejvhodnější varianta. Většina zasvěcených (nikoli pouze z feministických kruhů) vkládá velkou naději do mezikulturního dialogu.<sup>76</sup> Stále ještě nevíme, jak přesně by měl takový dialog vypadat. I tento přístup vzbuzuje mnoho pochybností a otazníků...

K rozhovoru je zapotřebí ochotná účast partnerů. A zde zůstává problémem například výše zmíněná rezervovanost nezápádních zemí způsobená tradicí kolonialismu a imperialismu, jež klade dialogu překážky. Navíc v úsudku se mohou plést cizinci, ale i příslušníci kultur, o jejichž problémech se diskutuje. Proto nelze nekriticky přijímat závěry ani jedné ze stran.

#### 2.4.15. Nové možnosti

Ve vynášení soudů je na místě bezpochyby velká míra opatrnosti. Nelze odsoudit něco jenom proto, že je to jiné. Zásahy mající přinést řešení by též neměly mít příliš radikální charakter. Vrátime-li se k otázce FGM, mnoho mezinárodních organizací jako například UNICEF již tyto zákroky přímo zakázalo, ovšem v podstatě bezvýsledně. Pozitivnější dopad než náhlý zákaz by mohlo přinést zvýšení povědomí o problémech z těchto zásahů plynoucích, o existenci dalších možností vůbec. Vnucovat cokoli nebývá ve vztazích všeobecně nejlepším krokem. Ukázat jiné varianty a nabídnout nové prvky může mít naopak příznivý vliv...

---

<sup>76</sup> Saul Jennifer, *Feminism: Issues and Arguments*. Oxford University Press, New York 2003.

## 2.5. Bataillův erotismus

### 2.5.1. Bataille-myslitel

Druhou část této práce bych ráda zakončila pozastavením se u osobnosti téměř nezařaditelné na myšlenkové půdě francouzské, ale i celosvětové. Proti takové skutečnosti nemůže být s ohledem na naše téma žádných námitek – ba právě naopak...

Dotyčným je Georges Bataille (1897-1962). Proslul jako esejista a spisovatel, jež svými literárními díly značně pobuřoval. My se však budeme soustředit především na Bataille-myslitele. I v této oblasti ostatně zastává výjimečné postavení. Nechal se velmi ovlivnit četbou Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda (1856-1939). Beze stopy kolem něho neprošly ani směry jako surrealismus či existencialismus, přátelil se s ruským existencialistickým filozofem Lvem Šestovem (1866-1938). Často se setkával i s význačnými umělci své doby. Bližší přátelství navázal se spisovatelem Albertem Camusem (1913-1960) nebo básníkem Reném Charem (1907-1988).

Konec druhé kapitoly nám zároveň připravuje plynulý přechod ke kapitole třetí. Georges Bataille totiž některými svými postoji ovlivnil Michela Foucaulta a Jacquese Derridu.

### 2.5.2. Fascinace temným

Bataillův odkaz zůstává zdrojem inspirace i nadále. Zajímal se především o ty oblasti života, jež jsou běžně zakrývány imaginárním závojem. Pozornost věnoval vášni, násilí či smrti.

Podílel se společně s Georgesem Dumézilem (1898-1986) nebo Rogerem Cailloisem (1913-1978) na činnosti *Collège de Sociologie*. Členové tohoto sdružení chtěli zkoumat, jak se projevuje posvátno společně s mýty v životě moderní společnosti. Proto se rozhodli ustavit „sociologii sakrálna“. Bataille ohromoval například symbolismus fašistického umění. Spatřoval v něm sílu pocházející z pradávných dob, kdy se podle něho rodila i mytologie. Dojmy z návštěvy výstavy fašistického umění popisuje roku 1934 v dopise z Říma adresovanému spisovateli Raymondu Queneauovi (1903-1976).<sup>77</sup> Na toto téma o několik let později i přednášel.

### 2.5.3. Propojení

Premýšlel o lidech z okraje společnosti a všeobecně o mnohém, jež má spojitost s překračováním hranic. Vstupoval tak na území jiného, kde jsou překonávány normy běžně přijímané lidskou společností. Zabýval se jinakostí, která se v určitých situacích rodí uvnitř

---

<sup>77</sup> Budil Ivo T., *Za obzor Západu*. Nakladatelství TRITON, Praha 2007.

nás, i jinakostí projevující se v sociálních vztazích. On sám se rád pohyboval mimo limity vymezených oborů, za vše hovoří právě jeho nezařaditelnost. I ve svém myšlení se často nacházel na hranici – poznání, zkušenosti, imaginace a možného vůbec. Společenskou rovinu života odhaloval v díle *Prokletá část* (*La part maudite*, 1949), individuální potom ve *Svrchovanosti* (*La Souveraineté*, 1954). Obě propojil v *Erotismu* (*L'Erotisme*, 1957), ve kterém předkládá své úvahy nikoli pouze o světě vnitřním či vnějším, ale soustředí se na souvislosti mezi oběma z nich.<sup>78</sup>

#### 2.5.4. Přitakání životu

„*O erotismu lze říci, že je přitakáním životu až k smrti.*“<sup>79</sup> Těmito slovy zahájil Georges Bataille úvod k *Erotismu* a zároveň nás jimi vrhl přímo do jedné ze stěžejních tezí.

Základním předpokladem, z něhož Bataille vychází, je diskontinuita nacházející se mezi bytostmi. Mezi námi a druhými leží propast, kterou nemůže překonat žádná komunikace. Diference zůstává i při dialogu. Každý z nás žije svůj vlastní život, jenž se nikdy nestane životem jiného člověka. Dvě diskontinuitní bytosti se setkají při reprodukci, výsledkem tohoto spojení bude však další diskontinuitní tvor. Zároveň dojde ovšem k rozehrání kontinuity, již lidem přináší smrt. Pro kontinuitu lidských bytostí je tedy nesmírně důležitý cyklus spuštěný reprodukcí a zakončený smrtí, v níž se kontinuita naplňuje.

#### 2.5.5. Pocit kontinuity

Kontinuitu lze pocítit i v aktech jiných, než je akt smrti. Otevírá se nám při prožitcích souvisejících s erotismem. Konkrétněji můžeme společně s Bataillem hovořit o erotismu těla, srdce a erotismu posvátném. Běžně žijeme ve své uzavřenosti. Tuto strukturu však narušuje právě erotismus. „*Principem veškerého erotického fungování je destrukce struktury uzavřené bytosti, která je v normálním stavu partnerem ve hře.*“<sup>80</sup> Jedná se tedy o akt násilný, i když se mu oddáváme dobrovolně.

Ochota partnerů vydat se v sexualitě *mimo sebe*, mimo svou diskontinuitu, umožňuje poznat, jaký pocit přináší kontinuita. Po dokončení aktu se však rozbouřené bytosti uklidňují a znovu se navracejí do své uzavřenosti. Kontinuita na nich nezanechává stopy.

---

<sup>78</sup> Bataille Georges, *Erotismus*. Herrmann & synové, Praha 2001.

<sup>79</sup> Ibid., s. 17.

<sup>80</sup> Ibid., s. 25.

### 2.5.6. Překypování

Veškeré erotické chování je umožňováno nadbytkem. Nejedná se o konstruktivní chování, jež by nám mělo přinést prospěch. K dosažení cíle, jenž představuje pomíjivá slast, nelitujeme velkých vydání. V běžných situacích se spíše snažíme hromadit statky a počítat zisk. Erotismus však funguje dle opačných pravidel. Nadbytek nás při sexuálním aktu vede až k vyvrcholení rozkoše. Není náhodou, že slovo „orgasmus“ je odvozeno od řeckého *organ*, což znamená „překypovat“.<sup>81</sup> Bytí bez vášně, které by nás nevedlo k takovým vydáním, by nebylo bytím skutečným. Znat krajní prožitky, mezi něž patří rozkoš i bolest, umožňuje lépe pochopit život, porozumět hlouběji světu.

### 2.5.7. Transgrese hranic

Každá lidská bytost má dány hranice. Souhlasí s nimi, dokonce je i potřebuje. K čemu však ve skutečnosti tyto meze slouží? Podle Bataille k tomu, aby byly překračovány. Opojení při aktu přináší právě překračování hranic. Transgresi se nelze vyhnout ani v jiných okamžicích. Jejím modelovým příkladem je smrt. Umírání nás převádí na druhou stranu, do oblasti nepředstavitelného a nepochopitelného...

Při aktu lásky dochází k překročení zákazů, jež uděluje například křesťanům jejich náboženství. Tělo se totiž řídí vlastními pravidly, nechává se strhnout pokyny, které nejsou ani zdaleka racionální. „*Pohyb těla překračuje za nepřítomnosti vůle hranici. Tělo je v nás oním excesem stavícím se proti zákonu slušnosti.*“<sup>82</sup> Víme, že touhu navíc podněcuje zákaz. Nejvíce toužíme po zakázaném, tím pádem někdy i posvátném, vždy však podle pravidel nedostupném. Nedostupném až do chvíle, kdy dojde k překročení hranic.

### 2.5.8. Obět'

Georges Bataille vidí paralelu mezi situací milenky a oběti. Obětovaná bytost je do okamžiku smrti diskontinuítní. Kontinuitě bytí ji navrácí obětník jejím zabitím. A v této chvíli dochází k onomu známému překročení hranic. Jak vypadá situace milenky? „*Milenec rozvrací milovanou ženu, stejně jako zakrvavený obětník rozvrací obětovaného člověka či zvíře. Žena je v rukách toho, kdo ji přepadá, zbavena svého bytí. Spolu se svým studem ztrácí onu pevnou bariéru, oddělující ji od ostatních a činící ji neproniknutelnou: náhle se otevírá násilí sexuální hry rozpoutanému v reprodukčních orgánech, otevírá se neosobnímu násilí, jež ji z vnějšku zaplavuje.*“<sup>83</sup> Podobnost těchto dvou situací byla zdůrazňována již ve starověku.

<sup>81</sup> Borneman Ernest, *Encyklopedie sexuality*. VICTORIA PUBLISHING, Praha 1990.

<sup>82</sup> Bataille Georges, *Erotismus*. Herrmann & synové, Praha 2001, s. 113.

<sup>83</sup> Ibid., s. 111.

### 2.5.9. Krása

Podívejme se nyní na roli, jakou hraje v erotismu krása. Tato vlastnost všeobecně určuje objekt k touze. Zaměříme-li se na krásu ženy, můžeme říci, že čím je dotyčná krásnější, tím více po ní muži touží. Krása se tedy zároveň stává předmětem touhy. K jakému činu však muže ve skutečnosti pohání? Touha se naplňuje v sexuálním aktu, jenž odhaleností pohlavních orgánů a celým svým průběhem kontrastuje ke kráse. Muži jsou v podstatě hnáni touhou pošpinit ženskou krásu. Síla rozkoše z poskvrny se dostavuje v přímé úměře ke kráse partnerky. Pro muže nemůže být uspokojení většího, než představuje erotické přemožení nádherné ženy. Poskvna vystupuje jako podstata erotismu.<sup>84</sup>

Vrátíme-li se k paralele s obětí, můžeme uvést, že její výběr je veden touhou po zdůraznění krutosti smrti. O toto zdůraznění se opět postará kontrast – tentokrát však mezi krásou oběti a ohavností smrti.

### 2.5.10. Markýz de Sade

Do krajnosti zavedl přístup k slasti a k životu vůbec francouzský šlechtic a spisovatel markýz de Sade (1740-1814). Proslul především jako autor velmi provokativních textů, méně provokativní nebyla však ani filosofická koncepce, již navrhl.

Druhý nemá v rámci jeho systému místo. Záleží pouze na silném jednotlivci, který se negací druhého pozvedá ke svrchovanosti. Sade považuje vztahování se k druhým za slabošství. Nepřikládá žádnou váhu soucitu či lásce, všechny takové pocity nás podle něho jen oslabují. Skutečný člověk si je vědom své absolutní osamělosti. Nemůže a nechce plýtvat energií na ostatní lidi, kteří pro něho beztak nemají žádný význam.

### 2.5.11. Slast

Nejvyšší slast se podle markýze de Sade nachází v zločinu. Nikoli však v zločinu provedeném z vášně, ale v chladnokrevně naplánované a provedené akci. Na druhém nezáleží ani při dosahování slasti sexuální. „*Sade nemůže chtít, aby cílem jeho snových postav bylo sexuální uspokojení odpovídající touze všech. Sexualita, o níž sní, dokonce odporuje touhám ostatních lidí (skoro všech), kteří nemohou být jejími spoluúčastníky, nýbrž jsou jejími oběťmi. Sade předkládá jedinečnost svých hrdinů. Negace spoluúčastníků je pro něj základním kamenem systému. Erotismus vedoucí k souladu v jeho očích popírá pohyb násilí a smrti, který je jeho principem.*“.<sup>85</sup> Kompromisy nehledá nikde a v ničem.

---

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid., s. 206-207.

### 2.5.12. Pobouření

Nemohu se zbavit pocitu, že Sade vymyslel svého „svrchovaného člověka“, jež vystupuje nad ostatní lidi, jako určitý štít poskytující ochranu. Jemu samotnému přinesly mezilidské vztahy bolest, o svých teoriích přemýšlel osamocen ve vězení. Zbavit se citů a odpovědnosti k druhým, popřít jejich význam pro naše žití, bylo možná jeho zbožným přáním majícím mu přinést úlevu. Nezastavil se však u pouhého úlevného oddělení se. Jak víme, z negace druhého chtěl čerpat energii a rozkoš, veškeré své teorie dovedl do extrému. Překračoval hranice drsným způsobem.

Nebezpečné je Sadův systém obdivovat, ale i zcela jím opovrhovat. Držme se Bataillova přesvědčení, že chtěl hlavně vyzvat.<sup>86</sup> Kdo je Sadem nejvíce pobouřen, ten si možná nedovede přiznat, že to nejpobuřující nosí sám v sobě...

---

<sup>86</sup> Ibid.



### 3. Filozofická reflexe

#### 3.1. Zdroj potíží u Michela Foucaulta

##### 3.1.1. Foucaultova bezmeznost

Jednoznačně zařadit Michela Foucaulta (1926-1984) se zdá být podobně jako v případě Georgese Bataille takřka nemožné. Ano, nejmenším rizikem je prohlásit ho za filozofa, dokonce za jednoho z nejvlivnějších filozofů dvacátého století. Ale omylu se nedopustíme, ani když ho označíme například za psychologa nebo historika vědění.

Jeho vzdělanost byla takřka bezmezná, o čemž svědčí množství oblastí, v nichž uplatňoval svůj vliv. Pestrou škálou témat prosluly i přednášky, které realizoval po celém světě. Namátkou se můžeme podívat třeba do Tunisu, kam odjel působit roku 1966. „*Jedněm přednáší o Nietzscheovi, druhým – na základě Husserlových Karteziánských meditací – o Descartovi. V jedné přednášce, věnované estetice, analyzuje vývoj malířství od renesance po Maneta, promítá diapozitivy obrazů a provází to komentářem. Nezanedbává však ani psychologii, v přednášce na téma „projekce“ vysvětluje základy psychologie, psychiatrie a psychoanalýzy. Samozřejmě s obligátní zastávkou u Rorschacha.*“<sup>87</sup>

##### 3.1.2. Rozvinutí jinakosti v sebetvorbě

Určitá nejednoznačnost hranic, nemožnost zaškatulkování, jsou však pro Foucaulta více než signifikantní – v jeho díle i životě. Podle Georgese Dumézila (1898-1986) bylo Foucaultů tisíc. Jak by tedy bylo možné vybrat z nich jednoho a strčit ho do té správné přihrádky? Michel Foucault měl velmi rád básně Reného Chara a s oblibou je i citoval. Charovi původně patřila též věta: „*Rozvíjejte svou oprávněnou jinakost.*“<sup>88</sup> Foucault si z ní udělal určité motto svého života a přál si, aby ho následovali další.

„Jiné“ hrálo obecně v jeho filozofii významnou roli. Dospěl k etice, jejíž podstatou má být péče o sebe sama jako praxe svobody. Inspiroval se v antickém umění sebevlády, baudelairovské estetice existence a nietzschovské etice aristokrata. Foucaultova etika sebetvorby klade značný důraz na sebeporozumění. Naši identitu totiž určuje právě porozumění sobě samým.<sup>89</sup> Svůj život bychom měli tvořit jako umělecké dílo: „*Udivuje mě, že se umění v naší společnosti vztahuje už jenom k věcem, a ne k jednotlivým lidem nebo k životu... Cožpak by život každého jedince*

<sup>87</sup> Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*. Academia, Praha 2002, s. 191-192.

<sup>88</sup> Ibid., s. 10.

<sup>89</sup> Barša Pavel; Fulka Josef, *Michel Foucault: politika a estetika*. Dokořán, Praha 2005.

*nemohl být uměleckým dilem?*“<sup>90</sup> Nejen svoboda v sebetvorbě bezpodmínečně závisí na přitakání mnohoznačnosti života...

### 3.1.3. Exil

Velmi důležitým a předurčujícím rysem osobnosti Michela Foucaulta byla bezesporu jeho homosexualita. Přijímal ji velmi těžce a v mládí se z tohoto důvodu opakovaně pokoušel spáchat sebevraždu. „*Jisté je, že po návratu ze svých častých nočních výprav do míst prostituce a barů pro homosexuály zůstává Foucault celé hodiny ležet všecek zhroucený, zdrcený hanbou. Doktor Étienne se mu musí hodně často věnovat, aby mu zabránil provést nenapravitelné.*“<sup>91</sup> Homosexualitu udával též za příčinu vystoupení z komunistické strany v roce 1953. O dva roky později opustil Francii v domněnku, že celý další život stráví na cestách. Dobrovolný exil mu měl nejspíš ulevit od stísněnosti, kterou pociťoval doma ve Francii. Švédsko ani Polsko mu však úlevu nepřinesly, z nesvobodného Polska byl dokonce vyhoštěn kvůli jedné milostné aféře.

### 3.1.4. Kalifornský ráj

Osvobození mu poskytly až Spojené státy americké, kde mohl konečně svou homosexualitu přijmout beze studu. Nemusel ji tu skrývat, viděl spoustu homosexuálních párů, které si svou náklonnost vyjadřují přímo na ulici. Navíc měl rád život, slunce, dobré jídlo, neodříkal se ani různým drogám. Kalifornie se zkrátka na počátku osmdesátých let jevila Michelu Foucaultovi jako ideální místo, kam se chtěl dokonce i přestěhovat.

Možná tam skutečně mohl spokojeně žít a tvořit, kdyby ho nepostihla takzvaná „rakovina homosexuálů“, jak se na počátku osmdesátých let říkalo tehdy ještě málo známé nemoci - AIDS. Smrt brzy přerušila jeho plány osobní i pracovní...

### 3.1.5. Zlomy

„*V dané kultuře a v dané chvíli je vždy pouze jedna epistémé, jež definuje podmínky možnosti každého vědění, ať už je to vědění vyjádřené v teorii nebo tiše vtělené do praxe.*“<sup>92</sup> Tato epistémé západní kultury, která slouží jako určitá platforma, zaznamenala dle Foucaulta dva velké zlomy. První diskontinuitu nalézá okolo poloviny 17. století, kdy začal klasický věk. Druhá zahajuje na počátku 19. století modernitu. Vývoj společnosti tedy není plynulý, jde v něm o radikální změny řádu, na jehož bázi myslíme. Zájem vzbuzovaly u Michela Foucaulta především postavy nepatřící zcela ani k jednomu konkrétnímu paradigmatu. Inspiraci hledal spíše u těch, kteří se

---

<sup>90</sup> Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*. Academia, Praha 2002, s. 341.

<sup>91</sup> Ibid., s. 41.

<sup>92</sup> Foucault Michel, *Slova a věci*. Computer Press, Brno 2007, s. 133.

nachází ve zlomech a pohybují se na hranicích. Mezi tyto zajímavé „jiné“ patří markýz de Sade, Don Quijote, ale i Georges Bataille...

### 3.1.6. Znovu myslet

Každého ze zmíněné trojice obklopoval jeho vlastní svět, který si sám vytvořil - nebo který mu byl v případě Dona Quijota vytvořen. Nové světy neustále obydloval i Michel Foucault. Odmítl se zabývat dokola omílanými větami a tvrzeními, význam přikládal pouze výpovědím. „*Sartre řekl, že každý sen, každý snový obraz, se liší od kontinuálního stavu hypnózy či řádného stavu bytí při vědomí tím, že obývá svůj vlastní svět. Foucaultovy výpovědi jsou jako tyto sny: každá má svůj vlastní objekt nebo je obklopena svým světem.*“<sup>93</sup> V návaznosti na Nietzscheho viděl Foucault jakousi naději ve zmizení člověka, subjekt by měl přestat být středobodem našeho vědění a snažení. Prázdnoty tímto zmizením způsobené není třeba se obávat. Dá totiž filosofii možnost nově vzniknout a otevře prostor, jenž nám konečně umožní znovu myslet.<sup>94</sup>

### 3.1.7. Folie et déraison

Roku 1961 vyšla ve francouzském nakladatelství Plon Foucaultova kniha *Šílenství a ne-rozum*, dnes známá jako *Dějiny šílenství v době osvícenství (Histoire de la folie à l'âge classique)*. Jedná se o dějiny Jiného – „*toho, co je určité kultuře zároveň niterné a cizí, a co tedy má být vyloučeno (aby se zažehnilo vnitřní nebezpečí) tím, že bude uzavřeno (aby se redukovala jeho jinakost).*“<sup>95</sup> Proč zrovna tato tematika? Mnozí, kdo znali autora, v tom spatřovali odraz jeho vlastních zkušeností. Podle některých přátel balancoval Foucault celý život na pokraji šílenství. Kde je však ona hranice mezi „normálním“ a „patologickým“? Kdo ji může určovat? Foucault probádal spoustu nových pramenů, trávil čas v knihovnách, archivech, nevyhýbal se ani nemocnicím a ústavům pro choromyslné. A výsledkem bylo, že šokoval. Ostatně jako vždy...

### 3.1.8. Goya a Nietzsche

Málokdo byl například schopen přijmout Foucaultovo přesvědčení o blízkosti zkušenosti šílenství k absolutnímu poznání. Jistou pozitivitu vlivu šílenství na dílo spatřoval Foucault například u ojedinělého španělského malíře Francisca de Goya y Lucientes (1746-1828), jenž ve stáří jako opuštěný a tragický člověk zobrazil přeludy svých nočních můr v „Domě hluchého“, kde dožíval.<sup>96</sup> Podobně kladný vliv šílenství shledal Foucault i u Friedricha Nietzscheho, ke

<sup>93</sup> Deleuze Gilles, *Foucault*. Herrmann & synové, Praha 2003, s. 20.

<sup>94</sup> Foucault Michel, *Slova a věci*. Computer Press, Brno 2007.

<sup>95</sup> Ibid., s. 7.

<sup>96</sup> Debicki Jacek a kol., *Dějiny umění*. Argo, Praha 1998.

kterému se sám velmi často obracel. Považoval ho dokonce za jednoho z největších duchů vůbec. V naší společnosti bylo však šílenství obecně institucionalizováno, vyvrženo na okraj jako něco nežádoucího a umístěno do speciálních ústavů.

Foucault neměl odpor jenom k institucím týkajícím se bláznů, neměl rád instituce žádné. Jejich seznam poprvé zveřejnil v brožurce *Nepřijatelné* (1971).

### 3.1.9. Instituce

O tom, kdo je „normální“ a kdo „šílený“, rozhoduje mašinerie vytvořená společností, složená z lékařů, úředníků a dalších „odborníků“. Čím více se dotýčný vzdaluje od společenské normy, tím spíše je nutné ho separovat, protože patří mezi jedince pro společnost nežádoucí. A přesně k tomuto účelu jsme si vytvořili speciální instituce. Šílenství je v nich umlčováno, upírá se mu právo na život v jeho základní jinakosti. My bychom na to však podle Foucaulta neměli přistupovat. Naopak bychom měli přijímat „jiné“, zapomenout na pevně stanovené kategorie a nestat se pouze dalšími oběťmi či podpůrci systému, který je neustále udržován při životě institucemi, jež si k tomuto účelu vytvořil.

### 3.1.10. Fenomén moci

*„Jinak řečeno: buržoazie si naprosto nic nedělá ze šilenců, ale procedury jejich vylučování poskytly a uvolnily počínaje 19. stoletím – a ještě jednou v závislosti na určitých transformacích, politický zisk, eventuálně dokonce určitý ekonomický užitek, což upevnilo systém a umožnilo mu působit vcelku. Buržoazie se nezajímá o šílence, ale o moc, která se na ně vztahuje.“<sup>97</sup>* Tímto se dostáváme k ústřednímu bodu Foucaultova bádání, jímž je fenomén MOCI. „Moc“ však neprostupuje pouze jeho dílem, patří mezi konstanty každé lidské společnosti. Všechny vztahy mezi silami jsou „vztahy moci“. Nenajdeme žádný model pravdy, jež by nebyl určován nějakým typem moci. Moc se pojí dokonce i s věděním a s vědou.<sup>98</sup> Vždy působí tento vztah sil...

### 3.1.11. Proti zvířenému prachu

Na počátku 70. let se Michel Foucault zasazuje společně s dalšími francouzskými intelektuály za zlepšení podmínek ve vězeních. Upozorňují na to, jak snadno se může do vězení dostat kdokoli z nás. Systém založený na policejní a administrativní moci totiž své exkomunikované produkuje neustále. A vězení lidi nenapravuje, ale propouští delikventy vyškolené pro páčání dalších zločinů. Výše zmíněná brožura *Nepřijatelné* vznikla právě v souvislosti s tímto bojem.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Foucault Michel, *Je třeba bránit společnost*. FILOSOFIA, Praha 2005, s. 45.

<sup>98</sup> Deleuze Gilles, *Foucault*. Herrmann & synové, Praha 2003.

<sup>99</sup> Eribon Didier, *Michel Foucault (1926-1984)*. Academia, Praha 2002.

Foucault brojil proti represí neustále. Vyžadoval práva pro imigranty, upozorňoval na kontrolu promluv, kterou uplatňuje společnost, aby se vyhnula hrozbám, jež z nich mohou plynout. S nástroji moci se zkrátka setkáváme na každém kroku. Je proto třeba, abychom si vytvářeli vlastní cestu a nenásledovali slepě směr, který nám předem určil systém, v němž žijeme. Foucault také ukazuje, „jako před ním už Nietzsche, že represe a ideologie nejsou zápasem mezi silami, nýbrž že jsou jen prachem tímto zápasem zvířeným.“<sup>100</sup> Nebyl by to snad ani on, kdyby se nepokusil nahlédnout za oponu...

### 3.1.12. Vůle k vědění

Roku 1976 vyšel ve Francii první díl Foucaultových *Dějin sexuality (Histoire de la sexualité)* nazvaný *Vůle k vědění (La volonté de savoir)*. Dílo mělo čítat celkem šest svazků, dokončeny však zůstaly pouze první tři z nich. Michel Foucault netoužil napsat dějiny sexuálního chování. Zkoumal diskursy, jež jsme si ve spojitosti se sexualitou vytvořili a zabýval se způsoby, jakými je sexualita skrze tyto diskursy realizována, eliminována a kontrolována. V první kapitole *Vůle k vědění* jasně definuje svůj záměr: „Jde zkrátka o to určit, v jeho funkcích a jeho odůvodněních, režim moci-vědění-slasti, o který se opírá náš diskurs o lidské sexualitě.“<sup>101</sup> Analýza tohoto režimu, chceme-li vztahu mezi mocí, věděním a slastí, se následně stala velmi důležitou pro vznikající teorie „podivného“.<sup>102</sup>

### 3.1.13. Represivní hypotéza

Žijeme v přesvědčení, že němost a pokrytectví naší sexuality způsobil viktoriánský režim, jež na nás svým způsobem stále působí. Částečné osvobození přinesla psychoanalýza Sigmunda Freuda, i ta se však drží přísných podmínek a udržuje sexualitu v mezích, které by nebylo dobré překračovat. Podle Foucaulta společnost sama podporujeme tento diskurs o utiskování sexuality. „Je-li sexualita potlačována, jinými slovy, je-li vystavována zákazu, je-li popírána její existence a je-li nucena mlčet, pak sám fakt, že se o ní mluví a že se mluví o jejím potlačování, má podobu úmyslné transgrese. Ten, kdo mluví touto řečí, staví se do jisté míry mimo moc; rozvrací zákon; anticipuje, jakkoli nepatrně, budoucí svobodu. Odtud ona obřadnost, s níž se dnes mluví o sexu.“<sup>103</sup>

Hypotéza represivní moci, jež je uplatňována vůči sexu, nachází oporu i v ekonomických odůvodněních. Sexuální chování totiž chápe jako aktivitu vycházející z nadbytku energie a času,

---

<sup>100</sup> Deleuze Gilles, *Foucault*. Herrmann & synové, Praha 2003, s. 47.

<sup>101</sup> Foucault Michel, *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Herrmann & synové, Praha 1999, s. 18.

<sup>102</sup> Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

<sup>103</sup> Foucault Michel, *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Herrmann & synové, Praha 1999, s. 13.

které bychom mohli jinak věnovat práci. Foucault tuto represivní hypotézu považoval za nedostatečnou. Přijímáme ji automaticky, je pro nás součástí diskursu o sexualitě. Tento diskurs však musí být nějakým způsobem produkován – stejně jako moc a vědění.

### 3.1.14. *Ars erotica a scientia sexualis*

Uvést můžeme dva zásadní postupy, jež produkují pravdy o sexu. *Ars erotica*, tedy první z nich, se zaměřuje na zvyšování slasti. Umění erotiky nalezneme v Číně, Japonsku, Indii, arabsko-muslimských společnostech, znali jej i občané Římské říše. O slasti se zde nepřemýšlí ve vztahu k zákonu dovoleného a zakázaného, ale ve vztahu k slasti samé. Zakusit bychom ji měli v její intenzitě a kvalitě, poznává se díky ohlasům v těle a v duši.<sup>104</sup> Vědění má být převedeno do sexuální praxe, aby znásobilo své plody. Zůstává tajemstvím mezi učitelem a žákem, aby neztratilo nic ze své účinnosti a pravé podstaty.

Naše civilizace však praktikuje *scientia sexualis*. „*Vyvinula během staletí pro vyslovení pravdy sexu postupy, které se ve své podstatě řadí do formy moci-vědění, stojící v přísném protikladu k umění iniciace a vznešenému tajemství: jde o doznání.*“<sup>105</sup> I psychoanalýza využívá procesu zpovědi, pacient svěřuje psychoanalytikovi své intimní zážitky. Freudem představená metoda se zaměřuje na odhalování pravdy, „pravdu“ však spíše vytváří.<sup>106</sup> Za skutečnou slast lze v naší civilizaci považovat tu z domnělé pravdy o slasti.

### 3.1.15. Konstrukce forem sexuality

Sexualita obecně představuje pro Foucaulta vykonstruovanou kategorii poznání, jež má navíc pomoci udržovat určité mocenské vztahy. Tato „vykonstruovanost“ se proto týká i homosexuality a všech dalších kategorií, jež mají označovat určité odlišování se od obecné normy. Identifikovat se v rámci těchto kategorií jako „jiný“ nutně přináší určitou nejistotu – alespoň dle naší kulturní tradice. „*V antické kultuře se tužby a sexuální praktiky považovaly za etické a morální zájmy, ale nikoli ve svém důsledku za zahanbující nebo potlačovanou pravdu o lidské zkušenosti, jak se to stalo později. Na etiku se v zásadě hledělo jako na vztah mezi jedincem a touto zkušeností, a nikoli jako na základ pro standardy nebo normy chování.*“<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid., s. 69.

<sup>106</sup> Spargo Tamsin, *Foucault a teorie podivného*. Nakladatelství TRITON, Praha 2001.

<sup>107</sup> Ibid., s. 26.

## 3.2. Co přinese Jacques Derrida?

### 3.2.1. Maghrebský Žid

Jacques Derrida (1930-2004) je známý jako francouzský postmoderní filozof, narodil se však v alžírském El Biaru poblíž hlavního města Alžíru. Do Paříže odešel až v devatenácti letech. Jeho otec byl Žid a Derrida sám na sebe později nahlížel jako na maghrebského a kolonizovaného Žida. Svě židovství nebyl zvyklý nijak zdůrazňovat, v dětství si ho ani příliš neuvědomoval. Z rozhovoru s francouzskou psychoanalytičkou a historičkou Élisabeth Roudinesco vyplývá, že Derridův otec svou náboženskou příslušnost spíš útrpně snášel, než aby na ni byl nějak pyšný.<sup>108</sup>

### 3.2.2. Alžírské zranění

Derridova výchova tedy židovství nijak neakcentovala. V letech 1940-1942 však vypukl v Alžírsku státní antisemitismus a najednou se hlavně v očích společnosti Derrida skutečným Židem stal. Sám k tomu ve zmíněném rozhovoru říká: „*Roku 1942 jsem byl vyhozen z Ben Aknúnova lycea a odhlédneme-li od tohoto anonymního „administrativního“ opatření, které jsem vůbec nechápal a které mi nikdo nevysvětlil, došlo i k jinému zranění, jež se nikdy nezhojilo: šlo o každodenní urážky ze strany dětí, mých spolužáků, kluků z ulice, a občas i o hrozby nebo údery pěstí, jichž se dostávalo onomu „špinavému Židákovi“, kterým jsem, abych tak řekl, náhle začal být...*“<sup>109</sup> Pravidla platící ve školství pařížském se uplatňovala stejným způsobem i v tom alžírském. Zní to trochu paradoxně, ale právě alžírské školy často vylučovaly Alžířany a neměly v oblibě arabštinu. Snažily se zkrátka být „republikánské“.

### 3.2.3. Nepřináležitost

Po vyloučení nastoupil Derrida na další lyceum, kde vyučovali hlavně židovští profesori, o které nebyl nikde jinde zájem. Dostal se tedy do skupiny lidí vyřazených většinou společností na okraj. „*Myslím, že zrovna zde jsem začal rozpoznávat, ne-li přímo dostávat onu nemoc, onu nevolnost, onu chorobu, jež mne na celý život učinila nezpůsobilým ke „komunitární“ zkušenosti, neschopným těšit se z jakékoliv přináležitosti.*“<sup>110</sup>

Neláska k etnocentrismu a komunitarismu je skutečně z Derridova díla patrná. Ostatně celá tato životní zkušenost nastiňuje vývoj jeho myšlení a předurčuje témata, jimiž se dále zabýval. Nutno říci, že tak činil konstruktivně a bez zahořklosti. „*Rozrušení přináležitosti mi například často dává možnost správnějšího, méně nespravedlivého úsudku ohledně politiky komunit, k nimž*

<sup>108</sup> Derrida Jacques; Roudinesco Élisabeth, *Co přinese zítřek?*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003.

<sup>109</sup> Ibid., s. 158.

<sup>110</sup> Ibid., s. 160.

*mám údajně náležet a vůči nimž chci zůstat ostražitější než kdy jindy – ať se jedná o Evropu, Francii, Izrael nebo židovskou diasporu. Chci zůstat tak svobodný, jak je to jen možné, abych je mohl kritizovat, když je toho zapotřebí. Aniž podlehnu jakémukoli vydírání založenému na komunitární přináležitosti. Chci být stejně svobodný jako ve chvílích, kdy také neustupuji před žádným, třeba virtuálním zastrašováním a hodnotím činnost nebo politiku komunit či států, u nichž se nemá za to, že bych k nim náležel.*“<sup>111</sup> Derrida se snažil udržet si jistou nezávislost, která rozvíjí kreativitu myšlení...

### 3.2.4. Nový přístup

Jacques Derrida se na svět kolem sebe nechtěl dívat starýma očima osvícenců, přál si přehodnotit celou evropskou myšlenkovou tradici. Považoval proto za nutné podrobit všechny takzvané „ověřené pravdy“ dekonstrukci. Tento druh filozofické práce začal rozvíjet zejména pod vlivem myšlenek Martina Heideggera (1889-1976).

Chtěl se dostat ke skutečné podstatě věcí, nespokojit se s pouhými interpretacemi již mnohokrát interpretovaného. Dekonstrukci prosazoval v jazyce, mluvě a písmu, kde ji aplikoval na slova, ale neopomenul ji použít ani v dalších oblastech. Vnímání jinakosti bylo jednou z nich. A právě ustálené vnímání jinakosti je podle něho třeba přehodnotit.

Pojem „dekonstrukce“ se stal od Derridy neoddělitelným již v polovině šedesátých let, kdy tento filozof etabloval metodu pojmenovanou tímto termínem. Slovo „dekonstrukce“ však začalo žít svým vlastním životem. Prosadilo se například v literární vědě a známe jej i z architektury...

### 3.2.5. Différance

Jak jsem již zmínila výše, Derrida měl odpor ke komunitarismu. Právě tak se chtěl oprostít od veškerých etnopsychologií, etnopsychiatrií, etnopediatrií a dalších etnověd, které se zakládají na kultu všech možných diferencí. Přišel s novým termínem *différance* (s „a“), jež je odlišný od „différence“ (s „e“) znamenajícím ve francouzštině „různost“, „rozdíl“, „rozdílnost“. Tyto dva pojmy se sice jinak píší, ale stejně vyslovují, čímž se Derrida snažil upozornit na samozřejmost, s jakou přijímáme slova, aniž bychom se hlouběji ponořili do textu. A čtení světa by mělo být různorodé. „*Différance umožňuje myslet proces diferenciaci mimo jakékoliv limitace, ať už se jedná o limitace kulturní, národnostní, jazykové nebo dokonce lidské.*“<sup>112</sup> *Différance* nemusí být opozicí, funguje jako nositelka jinakosti a heterogenity. Znamená zároveň *stejně*, které není identické a *jiné*, jež je něčím radikálně odlišným, nepřeložitelným a neredukovatelným.

---

<sup>111</sup> Ibid., s. 162-163.

<sup>112</sup> Ibid., s. 35.



### 3.2.6. Přicházení jiného

Přicházení jiného znamená vždy nepředvídatelnou událost, setkání s jiným nelze jednoduše obsáhnout pomocí mozkových funkcí. Otevření se jinému, vědomí, že může přijít, je podmínkou pro existenci budoucnosti. „Příchod toho, co (kdo) přichází“ patří mezi Derridova velká témata. Může se přitom jednat o muže, ženu, ale třeba i o „život“ či „přízrak“. Každopádně to „*musí být událost hodná toho jména, přicházení, jež mne absolutně překvapí, něco, čemu a komu, za co a za koho již nemohu, již nesmím neodpovídat – způsobem tak odpovědným, jak je to jen možné: to, co přichází nebo co se na mě vrhá, to, čemu jsem vystaven mimo jakékoliv ovládání. Jde tedy o heteronomii: jiné je mým zákonem.*“<sup>113</sup>

### 3.2.7. Přízrak a Hamlet

Jinakost představuje pro Derridu natolik rozsáhlou oblast, že v ní není nutné rozlišovat mezi živým a neživým. Nenechává se ani rozpoznat dle určitých tvarů, přesahuje dokonce i samotnou viditelnost. Velkou událostí je v tomto kontextu zjevení se „přízraku“, který se pohybuje na hranicích mezi viditelným a neviditelným. Nemůžeme s jistotou říci, zda patří do říše živých či mrtvých, nepojmeme ho prostřednictvím obecně sdíleného vědění. Dojde-li k této události, nevíme zcela přesně, na co se vlastně díváme, jsme si však jisti, že přízračné zjevení sleduje nás. Derrida tuto situaci nazval „efektem hledí“. Ocitneme-li se v ní, nedokážeme rozeznat, kdo na nás upírá svůj zrak. Další charakteristický znak setkání tohoto druhu představuje nerespektování časových souvislostí, nezařaditelnost do běžné časové souslednosti. Jacques Derrida v této souvislosti interpretoval scénu z *Hamleta*, kdy přízrak mrtvého otce žádá na hradbách Elsinoru o vykonání pomsty.<sup>114</sup>

Nezapomínejme, že přicházení skutečné události by nikdy nemělo zůstat ochuzeno o svou „přízračnost“...

### 3.2.8. Host

Přijetí toho, co k nám přichází často bez pozvání, navíc přijetí takové, které od nás vyžaduje určitý vklad, určité vydání, Derrida zahrnuje pod pojem „pohostinnost“.

Hovoříme-li o pohostinnosti, musíme specifikovat, zda máme na mysli pohostinnost podmíněnou, či nepodmíněnou. Podmíněná pohostinnost, Derridou označovaná jako *pohostinnost pozvání*, spočívá sice na přijetí příchozího, avšak přijetí podle námi vybraných

---

<sup>113</sup> Ibid., s. 79.

<sup>114</sup> Fulka Josef, *Derrida a pojem události*. In: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení, FILOSOFIA, Praha 2007.

pravidel, která musí dodržovat i ten druhý. „Otevřu ti dveře svého domu, ale slib mi, že se budeš chovat podle zásad v něm zavedených.“ *Pohostinnost pozvání* vyžaduje doklady, vysvětlení a další informace, jež je příchozí povinen předložit.<sup>115</sup> Jinak není přijat. Příkladem takového procesu může být například mnohdy zdlouhavé žádání o vízum nutné pro vycestování do určitého státu.

Neposkytneme-li příchozímu právo na pohostinnost, dáme mu najevo, že zde není vítán. Pak ho ovšem nemůžeme zvát hostem – snad pouze hostem nemístným.

### 3.2.9. Vystavení se

*Čistá pohostinnost* či *pohostinnost navštívení* naopak označuje pohostinnost nepodmíněnou. Ta je založena na přijetí nepozvaného příchozího bez specifických požadavků. Nevyžaduje žádné sliby ani žádná vysvětlení, nezdůrazňuje pozici pána ve vlastním domě. Znamená otevření se nepředvídatelnému. Derrida však zdůrazňuje, že tato *čistá pohostinnost* není a nemůže být právním nebo politickým pojmem. Fungující organizovaná společnost se nechce nechat ohrozit neznámým příchozím, jenž by mohl být vetřelcem. Proto pohostinnost často podmiňuje.

Derrida v této souvislosti odkazuje k pohostinnosti vystavení se tomu, co (kdo) přichází. „*Tato čistá pohostinnost, bez níž pojem pohostinnosti neexistuje, platí při přecházení hranic nějaké země, ale hraje roli také v každodenním životě: když někdo přichází, když přichází například láska, podstupujeme riziko, vystavujeme se. Pro pochopení těchto situací je třeba udržet onen horizont bez horizontu, onu bezmeznost nepodmíněné pohostinnosti a vědět přitom, že z ní nemůžeme vytvořit politický či právní pojem. V právu a v politice pro tento typ pohostinnosti není místo.*“<sup>116</sup> Uchováváme si ji však přinejmenším ve snech a v touhách...

### 3.2.10. Odpuštění

„Opravdové“ setkání ochromující nejen všechny naše myšlenkové kategorie, nás zbavuje kontroly nad sebou samými a svými akty. Tato zkušenost v sobě podle Derridy neobsahuje svrchovanost ani moc.<sup>117</sup>

Podobně - zbaveno moci i svrchovanosti, by mělo být čisté odpuštění. Jacques Derrida se otázkou odpuštění zabýval podrobněji. Aby zůstalo čistým, nesmí sloužit žádnému účelu, na konkrétní podobě tohoto účelu přitom vůbec nezáleží. „Účelové“ odpuštění představuje ve skutečnosti pouze politickou strategii či nějakou formu terapie. O odpuštění v pravém smyslu

---

<sup>115</sup> Derrida Jacques; Roudinesco Élisabeth, *Co přinese zítřek?*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003.

<sup>116</sup> Ibid., s. 90.

<sup>117</sup> Fulka Josef, *Derrida a pojem události*. In: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení, FILOSOFIA, Praha 2007.

tohoto slova se však nejedná. Úkolem odpuštění není navracet situaci do normálního stavu. „Mělo by zůstat výjimečné a mimořádné, vystavené nemožnému: jako kdyby přerušilo běžný průběh dějinné časovosti.“<sup>118</sup>

### 3.2.11. Mizení jinakosti v usmíření

Čisté odpuštění může vyprovokovat pouze neodpustitelný čin, podobně jako nerozhodnutelnost zůstává podmínkou rozhodnutí. „Pokud vím, jak je třeba se rozhodnout, nerozhoduji se.“<sup>119</sup> Po zkušenostech holocaustu bývají kladeny otázky, zda je odpuštění v některých případech vůbec možné. Odpovědi se různí, například podle Vladimira Jankélévitcha (1903-1985) zemřelo v táborech smrti.<sup>120</sup> Jacques Derrida naopak zastává názor, že právě situace tohoto druhu ho umožňují – odpuštění je totiž ve skutečnosti šílené...

V okamžiku, kdy oběť určitým způsobem komunikuje se zločincem, kdy mu snad i začíná rozumět, dochází k usmíření. Usmíření však není totožné s odpuštěním, usmíření dokonce v rámci Derridovy koncepce odpuštění vylučuje. Dochází-li k usmíření, oběť musí mít s viníkem společný jazyk. Odpuštění naopak nepřipouští existenci ničeho sdíleného či univerzálního. Nepotřebuje podobných prostředků, dokonce je svou pravou podstatou odmítá. Jinakost musí v aktu odpouštění zůstat neredukovatelná.<sup>121</sup>

### 3.2.12. Evropa zevnitř

Derrida se jako jedním z témat zabýval též současností a budoucností Evropy. Mnohé jeho myšlenky se váží na problematiku *jinakosti*, kterou spatřoval pro Evropu za klíčovou. Aktuální podoba tohoto kontinentu je z velké části diktována z centra Evropské unie, z Bruselu. Proto se dle Derridova úsudku vytrácejí mnohé národnostní difference, jež platily ještě v nedávné minulosti. Národnostní příslušnost tak ztrácí na významu. V tomto směru však sehrává pozitivní roli jinakost působící uvnitř Evropy, která nás nutí vynalézat nové formy příslušnosti a hledat vlastní cestu ke kultivaci společného dědictví.

### 3.2.13. Tvář Evropy

Jinakost ovlivňuje a vždy ovlivňovala tento kontinent i z vnějšku. Nelze se dívat na tvář Evropy a nevidět v ní importy, jež si osvojila. Tato schopnost, tento předpoklad pro „práci s jinakostí“, však není samozřejmostí. Jedná se spíše o produkt stále probíhajícího procesu

<sup>118</sup> Derrida Jacques, *Víra a vědění*. Mladá fronta, Praha 2003, s. 103.

<sup>119</sup> Derrida Jacques; Roudinesco Élisabeth, *Co přinese zítřek?*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2003, s. 80.

<sup>120</sup> Derrida Jacques, *Víra a vědění*. Mladá fronta, Praha 2003.

<sup>121</sup> Ibid.

setkávajícího se odedávna s komplikacemi. Ne každé společenské uspořádání totiž podporuje kontakty s cizími prvky. Přijímání a živení toho, co ji třeba i ohrožuje, je podle Derridy vlastní demokracii. Za mnohem nebezpečnější považuje skoncování s otevřeností a uzavírání se do sebe (v souvislosti s tímto přesvědčením kritizuje například politiku Putina či Bushe).<sup>122</sup>

Naději pro budoucnost Evropy lze tedy spatřovat v otevřenosti. Nemusí být vždy nejlepším řešením neustále kalkulovat a soustředit se pouze na prospěch plynoucí z našich rozhodnutí - je zapotřebí přijímat „jiné“...

---

<sup>122</sup> Crépon Marc, *Evropa – možná (Poznámky ke „geopolitice“ bez-mocnosti)*. In: Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení, FILOSOFIA, Praha 2007.

### 3.3. Emmanuel Lévinas a Jiný

„Lévinasovo dílo (...) můžeme číst, můžeme je obdivovat, ale jen stěží si je (i po létech systematické četby) můžeme přisvojit jako něco důvěrně známého, jako neproblematický předmět interpretace. Toto dílo stojí stranou všech dominantních tendencí myšlení dvacátého století, implikuje jakousi temnou, nezachytitelnou a neasimilovatelnou stránku...“<sup>123</sup>

#### 3.3.1. Etik Lévinas

Lévinasovo dílo přirovnává Josef Fulka k dílu Marcela Prousta (1871-1922), jemuž ostatně Lévinas věnoval text nazvaný *L'autre dans Proust (Jiný u Prousta)* a jehož dílo sám velmi obdivoval. Uchopit Lévinasovu veskrze metafyzickou filozofii je skutečně poměrně obtížná věc, zvláště snažíme-li se o to na malém prostoru, a tudíž v zestručněné podobě.

Středobod Lévinasova myšlení tvoří vztah k druhému člověku. Z etiky učinil Emmanuel Lévinas dokonce první filozofii – i metafyzika se v rámci jeho pojetí děje v etických vztazích.<sup>124</sup> „Jiný“ pro něho znamená něco nedefinovatelného a nejednoznačného, něco nás přesahujícího. Jiné není zapotřebí pouze tolerovat, měli bychom se je snažit spíše respektovat, přijmout za partnera. Tím by mohlo dojít k překonání racionality západního typu, která nás ovládá již od Descartesových dob, a která si zakládá na zmocnění se světa, na jeho ovládnutí. Jiné se dle této filozofické tradice redukuje na totéž. Lévinasova etika se naopak zakládá na ohledu, jež Totéž bere na neredukovatelnost Druhého...<sup>125</sup>

Nutno podotknout, že s kategoriemi Jiný, potažmo Druhý, Stejný, Totéž, Já, Cizinec pracuje Lévinas ve svých textech často (dle jejich konkrétního významu v daném kontextu) s velkými počátečními písmeny. Proto se i já, s respektem k jeho tvorbě, v této kapitole přidržím jím daných pravidel.

#### 3.3.2. Litevský Žid

Stejně jako Jacques Derrida je i Emmanuel Lévinas (1906-1995) považován za francouzského filozofa, jeho původ však sahá do Litvy, kde také prožil dětství. Narodil se v Kaunusu v ortodoxní židovské rodině a judaismus mu podobně jako Derridovi značně ovlivnil život, i když u každého z nich se toto projevilo jiným způsobem. Lévinase židovské myšlení velmi zasáhlo,

<sup>123</sup> Fulka Josef, *Jsem z tebe celá bez sebe: Lévinas a Proust*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006, s. 272.

<sup>124</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

<sup>125</sup> Ibid.

zabýval se dokonce komentováním Talmudu. Vliv talmudistické tradice je silně patrný i v jeho vlastním pojetí filozofie.

Roku 1923 odešel studovat do Francie, kde později se svou ženou založili rodinu. Určitý čas strávil též studiem v německém Freiburgu u Edmunda Husserla (1859-1938) a Martina Heideggera, s jejichž myšlenkovými koncepty vedl později polemický dialog. Sám se k významu Husserlovy filozofie vyjádřil v rozhovoru z 11. června 1981 takto: „*Husserl byl (...) tím rozhodujícím momentem v mém filozofickém životě. Myslím, že i tím nejvíce rozhodujícím momentem ve filozofii vůbec. Fenomenologické zamyšlení, tento návrat ke smyslu, je vlastně pro moderního člověka ta jediná možnost, jak metodicky filozofovat.*“<sup>126</sup>

Právě Lévinas byl tím, kdo uvedl Husserlovu fenomenologii ve Francii – stejně jako ontologii Martina Heideggera.

### 3.3.3. Ti, kdo zůstali

Ani Emmanuel Lévinas za Druhé světové války neunikl „hříchu“ svého židovského původu a byl nucen prožít několik let v zajateckém pracovním táboře. Válka ho také připravila o jeho litevskou rodinu. Ve výše zmíněném rozhovoru odpovídal na otázku, co pro něho znamená být Židem: „*V roce 1981, který v dějinách následuje po letech 1939-1945, není vůbec žádná otázka, proč člověk zůstal Židem. To byla milost – pro ty, kdo zůstali.*“<sup>127</sup> Dále viděl hluboký smysl ve čtení základních židovských textů, jimž je podle něho nutné pečlivě naslouchat, vytvořit si k nim pouto – upevňovat vztah ke Knize knih. On sám v těchto spisech nacházel mnoho etického. V rozhovoru pořázeném o čtyři roky později Lévinas prohlásil: „*Říkám vždy – ovšem jen mezi námi: to jediné, co je v člověku vážné, jsou Řekové a Bible; všechno ostatní je tancování.*“<sup>128</sup>

Vliv holocaustu je spatřován hlavně v Lévinasově pozdní, pro mnohé velmi vyhrčené tvorbě.<sup>129</sup> Já se však zaměřím na jeho filozofii ranější, uceleně shrnutou zejména v textu z roku 1961 *Totalita a nekonečno (Totalité et Infini)*.

### 3.3.4. Jiný

Pohybujeme-li se na myšlenkové půdě Emmanuela Lévinase, musíme zdůraznit fakt, že Jiný není v jeho pojetí prostým protikladem Stejného, s nímž by tak tvořil jeden celek. „*Metafyzický Jiný je jiný jinakostí, jež není formální, jinakostí, jež není pouhým rubem totožnosti, jinakostí, jež*

---

<sup>126</sup> Lévinas Emmanuel, *Být pro druhého*. Zvon, Praha 1997, s. 21.

<sup>127</sup> Ibid., s. 27.

<sup>128</sup> Ibid., s. 50.

<sup>129</sup> Fulka Josef, *Jsem z tebe celá bez sebe: Lévinas a Proust*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006.

nevzniká jen z odporu vůči Stejnému, nýbrž jinakostí, která předchází každou iniciativu, každý imperialismus Stejného. Je jiný jinakostí, jež tvoří sám obsah Jiného. Je jiný jinakostí, která neomezuje Stejného.<sup>130</sup> Naopak jinakost světa, v němž pobýváme, můžeme označit za formální. Tuto jinakost běžně nutíme podlehnout naší moci. Žádná moc vycházející od Já však není dostatečně silná, aby přemohla jinakost Jiného.

Druhý představuje pro Lévinase absolutně jiné. „Druhý jakožto druhý není pouze alter ego; je tím, kdo nejsem já. Není jím vzhledem ke své povaze, fyziognomii nebo psychologii, ale vzhledem k samotné své jinakosti.“<sup>131</sup> „Já“ a „ty“, to je Stejný a Jiný. Nemáme spolu žádný společný pojem, společný prostor, čímž se Druhý stává Cizincem. Cizinec pochází odjinud, je svobodný a já nad ním tedy opět nemám žádnou moc. Druhý představuje čistou exterioritu.

### 3.3.5. Rozmluva

Vztahem mezi Stejným a Jiným je jazyk, tento vztah se tedy odehrává jako rozmluva. Rozmluva udržuje oddělenost mne a Druhého, ponechává mu jeho jinakost, nedopustí obnovení totality. Lévinasovým pojetím rozhovoru se zabýval i Jacques Derrida: „Patří-li k podstatě druhého, že je především a neredukovatelně partnerem v rozhovoru a „oslovovaným“, pak „nechávaní být“ ho nechá být tím, čím je, bude ho respektovat jako partnera rozhovoru-oslovovaného.“<sup>132</sup> Výraz „nechávat být“ je vypůjčený od Heideggera. Oslovení či vokativ považoval Lévinas skutečně za bytostný moment řeči. Jiný v okamžiku, kdy je osloven, potvrzuje svou heterogenitu a trvá v ní. Motiv vedoucí k oslovení v tomto případě nehraje vůbec žádnou roli. Chceme-li mu sdělit, že je odsouzen na smrt, nepřestává být „respektován“.<sup>133</sup>

### 3.3.6. Zjevení

V rozmluvě se jedná o vztah „tváří v tvář“, který zakládá absolutní zkušenost. Absolutní zkušenost přitom nemá charakter odhalování – je zjevením. A momentem této zkušenosti může být pouze partner, jenž se mi zpřítomňuje v rozhovoru. Partner v rozhovoru se vždy vystavuje nezahalené tváři, s níž bojuje. „Skrze masku pronikají oči, řeč očí, kterou nelze zastírat. Oko nezáhří, nýbrž mluví. Alternativa pravdy a lži, upřímnosti a zastírání je privilegium toho, kdo je ve vztahu absolutní otevřenosti, v absolutní otevřenosti, která se nemůže ukrýt.“<sup>134</sup>

Nejedná se tedy o žádné hledání skryté pravdy, ale o zjevení v autentické rozmluvě. Mluvení představuje původní vztah k vnějšimu bytí.

<sup>130</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 24.

<sup>131</sup> Lévinas Emmanuel, *Čas a Jiné*. Dauphin, Praha – Liberec 1997, s. 139.

<sup>132</sup> Derrida Jacques, *Násilí a metafyzika*. FILOSOFIA, Praha 2002, s. 108.

<sup>133</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

<sup>134</sup> Ibid., s. 51.

### 3.3.7. Tvář

Zmíněný vztah „*tváří v tvář*“ představuje základní situaci, je dokonalým příkladem čisté bezprostřednosti...

Tím se dostáváme k dalšímu fenoménu Lévinasova myšlení – fenoménu lidské tváře, jenž nelze obsáhnout racionalitou. V tváři si druhý uchovává svou jinakost, o kterou nemůže být připraven. Tvář také zakládá nejdůležitější etické vztahy. „*Druhý, stojící tváří v tvář proti mně, je cizincem, jenž je mi vydán na milost, a právě proto na mne klade nejvyšší etický požadavek – nezabiješ! Postavení tváří v tvář mne však nestaví jen do vztahu k exterioritě druhého, ale skrze svůj etický závazek mne zároveň situuje do vztahu k absolutní jinakosti metafyzické exteriority. Proto lze říci, že pro konečnou bytost je tvář epifanií Nekonečna.*“<sup>135</sup> V tváři se odráží i další stěžejní etický požadavek – nenech mne umírat samotného!

### 3.3.8. Druhý nejvyšším

Tvář tedy zadržuje násilí. Jedině ona ho však také dokáže probouzet. Nelze ji vlastnit ani přemoci, tvář všeobecně uniká mé moci. Vybízí ke vztahu, který nemůžeme vůbec klást do souměřitelnosti s vykonávanou mocí, ať už mocí v podobě slasti či poznání.<sup>136</sup> „*Přistupovat k člověku jako ke tváři znamená oslovovat ho jako tvář a hned rozumět řeči tváře. Tvář je to, co mluví dřív, než mluví řeč, je to výraz ještě než přijdou slova.*“<sup>137</sup> Tvář značí v lévinasovském světě jistou nahotu a bezmoc, také se v ní odráží smrtelnost.

Etika Emmanuela Lévinase příkládá smrti Druhého větší význam, než může mít smrt má vlastní. Druhý ve mně probouzí větší zodpovědnost, protože mě přesahuje. Tím se zakládá asymetrický vztah, v němž je Druhý vždy tím nejvyšším.

### 3.3.9. Touha

Podotkněme společně s Lévinasem, že neexistuje pouze touha chápaná v běžném slova smyslu, jež vychází z nějaké konkrétní potřeby. Taková touha je vlastní spíš těm, kterým něco schází, kteří jsou určitým způsobem neúplní. S větším či menším úsilím je možné ji uspokojit. Lévinas však hovoří o touze odlišné - touze metafyzické. „*Touhy, jež se dají uspokojit, se podobají metafyzické touze jen zklamáním nad uspokojením nebo zoufalstvím z neuspokojení a touhy, jež tvoří vášeň samu. Intence metafyzické touhy je jiná: touží po tom, co přesahuje všechno, co by ji mohlo naplnit. Je jako dobrota: vytoužené ji nenaplní, nýbrž prohlubuje.*“<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Kouba Petr, *Lévinas a Deleuze: dva odlišné přístupy k exterioritě*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006, s. 244.

<sup>136</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997.

<sup>137</sup> Lévinas Emmanuel, *Být pro druhého*. Zvon, Praha 1997, s. 17.

<sup>138</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 20.



Tato touha je tedy neukojitelná, protože v ní vlastně nic neschází. Je touhou po absolutně Jiném. Rovná se touze po Nekonečnu, její cíl se ve skutečnosti nikdy nepřiblíží, nelze si jej podmanit. Čím více se domněle přibližuje k onomu vytouženému bodu, tím více narůstá. Paradoxně ji můžeme pociťovat právě tehdy, když vlastně netrpíme žádným nedostatkem. „*Touha je touhou v bytosti, která je již šťastná: touha je neštěstí šťastného, přepychová potřeba.*“<sup>139</sup> Touhu po absolutně jiném místy Lévinas nazývá vznešeností...

### 3.3.10. Mystérium ženství

Jiný je budoucnost, jež na nás padá bez toho, aniž bychom se jí mohli zmocnit. Není v našich možnostech pochopit ji, vztah k ní se rovná vztahu k jinému. Vstupujeme-li do vztahu k jinému, zároveň se poutáme k Mystériu. Zvláštní pozici má v tomto ohledu eros, jež se vztahuje k jinakosti, k budoucnosti – je zkrátka prototypem vztahu k mysteriu.

Za esenciálně jiné považoval Lévinas ženství. Ženství mu poskytlo významnou inspiraci, bez níž by nejspíš nikdy tolik nerozvinul své úvahy o Jiném. Vnímá ho ve znamení neredukovatelné difference. V ženství spatřoval mystérium jinakosti *par excellence*. Ženskost se skrývá, nerada se odhaluje světlou poznání, patří k ní cudnost – ženství si uchovává svou jinakost.<sup>140</sup> Lépe řečeno, jinakost se v něm přímo naplňuje. „*Milovaná, které se lze sice zmocnit, avšak jež je ve své nahotě nedotknutelná, mimo oblast objektů a za tváří, tedy i za jsoucím, setrvává ve své panenství. Ženství jakožto bytostně znásilnitelné i neznásilnitelné, ono „Věčně Ženské“, je panenství či ustavičné obrozování panenství, ono nedotknutelné i ve styku s vášní, budoucnost v přítomnosti.*“<sup>141</sup>

### 3.3.11. Rozkoš

Vztah k jinému není splynutím – k splynutí nedochází tedy ani v erotice, ač je právě zde běžně hledáno. Jiného nemůžeme vlastnit, uchopit či poznat, v takovém případě by totiž přestal být jiným. Navíc jsou všechna tato tři slovesa nebezpečně úzce spjata s mocí.<sup>142</sup> Eros a vlastnění k sobě mají ve skutečnosti dále, než by se mohlo zdát. Vlastnění nepřeje rozkoši, dokonce ji přímo znemožňuje vzplát. Proto je odmítáno, jeho zamítnutí se podle Lévinase odráží v chaotičnosti laskání.<sup>143</sup> Laskání se snaží vyjádřit lásku, což se mu nikdy nemůže zcela podařit. Neustává však v hledání a dochází až ke svým mezím. I ty následně překračuje...

---

<sup>139</sup> Ibid., s. 47.

<sup>140</sup> Kouba Petr, *Lévinas a Deleuze: dva odlišné přístupy k exterioritě*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006.

<sup>141</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 230.

<sup>142</sup> Lévinas Emmanuel, *Čas a Jiné*. Dauphin, Praha – Liberec 1997.

<sup>143</sup> Lévinas Emmanuel, *Existence a ten, kdo existuje*. OIKOYMENH, Praha 1997.

Rozkoš utváří narůstání hladu, žene se za stále větším příslibem. Nevidí před sebou žádný cíl. „Rozkoš nepřichází, aby naplnila touhu, nýbrž je touto touhou samou. Proto je rozkoš nejen netrpělivá, nýbrž je netrpělivostí samou, vydechuje netrpělivost a dusí se v ní, překvapena dosaženým cílem, neboť jde nikoli k cíli.“<sup>144</sup> Rozkoš je rozkoší z rozkoše, nezaměřuje se na druhého, zajímá se pouze o jeho rozkoš. Jsou v ní dva.

V dualitě bytí, již nelze překonat, spatřuje Lévinas patos lásky. Tento vztah uchovává jinakost, obrací se totiž k tomu, co navždy uniká.<sup>145</sup>

---

<sup>144</sup> Lévinas Emmanuel, *Totalita a nekonečno*. OIKOYMENH, Praha 1997, s. 231.

<sup>145</sup> Lévinas Emmanuel, *Čas a Jiné*. Dauphin, Praha – Liberec 1997.

### 3.4. Waldenfelseva zkušenost cizího

#### 3.4.1. Kousek z Foucaulta i Lévinase

Jinakost se stala důležitým tématem pro německého fenomenologa Bernharda Waldenfelse (1934), jenž se jí obšírně zabývá. Chystám se vycházet především z jeho knihy s příznačným názvem – *Znepokojivá zkušenost cizího* (*Der Stachel des Fremden*), která poprvé vyšla roku 1990.

Waldenfelsův zájem upoutala fenomenologická filozofie Edmunda Husserla, bedlivě sledoval i její přijetí ve Francii. Mapování vývoje fenomenologického hnutí obecně a jeho současnému stavu věnoval vytrvalou pozornost. Zkoumal pojem přirozeného světa neboli světa našeho života (*Lebenswelt*), zajímalo jej, jakou povahu má řád, který tomuto světu vládne. Pro nás jsou však stěžejní úvahy, jež věnoval zkušenosti druhého a dialogu. Zabýval se zakoušením cizího v různých rovinách bytí, například v umění.

Inspirovali jej vedle jiných Michel Foucault či Emmanuel Lévinas. Foucault zejména svým přesvědčením o nemožnosti existence dialogu, v němž by kdokoli mohl v každou chvíli říci vše. Lévinas potom tím, že upozornil na cizí nárok směřující k nám z tváře druhého a nemající srovnání – na nárok, jež ustavuje nezrušitelnou asymetrii mezi mnou a druhým.<sup>146</sup> Waldenfelse celkově ovlivnilo Lévinasovo pojetí jinakosti.

Waldenfels se stal profesorem filozofie na univerzitě v německé Bochumi.

#### 3.4.2. Cizí

„Cizí“ dělí tento filozof do dvou kategorií. Přemýšlí konkrétně o cizím *relativně* a o cizím *radikálně*.

V běžném a všeobecně sdíleném vnímání světa (včetně jeho dějin) se dle Waldenfelse setkáváme pouze s *relativně* cizím. To bylo odcizeno vlastnímu a čeká na přivlastnění mající formu podřazení či zařazení. Přivlastnění vede k zániku cizího jakožto cizího. Takovou formu má imperialistický přístup k cizím kulturám i potlačování cizího ve vlastním domě.<sup>147</sup>

Waldenfels je však přesvědčen také o existenci skutečné zkušenosti cizího – v tomto případě hovoří o *radikálně* cizím. „*Něco nebo někdo se nám ukazuje tím, že se nám vymyká. Vztah a vymykání se náleží dohromady.*“<sup>148</sup> U *radikálně* cizího platí předpoklad, dle něhož se cizí nachází ve vlastním a naopak. Vznikají najednou.

---

<sup>146</sup> Waldenfels Bernhard, *Znepokojivá zkušenost cizího*. OIKOYMENH, Praha 1998.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Ibid., s. 15.

*Radikálně cizí* v nás budí obavy, máme strach z ohrožení. Zároveň však představuje vábení, je nám výzvou.<sup>149</sup> A právě z této rozpolcenosti vyplývá ona znepokojivost s ním spojená...

### 3.4.3. Responzivita

K základním rysům lidského chování patří ve Waldenfelsově myšlenkovém světě responzivita. Nelze ji oddělit od cizího, je totiž odpovědí na jeho nárok. Na nárok cizího, jiného není možné neodpovědět. Responzivita (*to respond*) znamená odpovídání v mnohem širším slova smyslu než odpovídání v užším slova smyslu (*to answer*), jež především doplňuje chybějící informace. Žádný systém pravidel ji nemůže určovat. Cizí se neslučuje se symetrií, k responzivitě tedy patří asymetrie.<sup>150</sup> (Zde se právě setkáváme s vlivem Lévinasova pojetí asymetrie.)

Absolutní cizost hledá Lévinas pouze u druhého člověka - jedině ten mi může být jako svobodná bytost cizí. Waldenfelsova kategorie „cizího“ je však mnohem obsáhlejší a rozmanitější. „*Waldenfels vedle sebe klade příklady zcela nesouměřitelného typu – střetnutí se s pohledem, s tváří druhého, zaslechnutí něčeho, co nejsem schopen napoprvé identifikovat, zahlédnutí čehosi, co se mi vymyká...*“<sup>151</sup> Výzva vychází i od věcí.

V tomto bodě se Waldenfelsovo myšlení lehce sbíhá s úvahami Derridovými. Víme již, že pokud nás něco (někdo) přepadá, klade si zároveň nárok na naši odpověď, kterou zároveň přesahuje. Tímto způsobem nás nemusí v rámci Derridova systému přepadat pouze člověk – obdobně jako u Waldenfelse.<sup>152</sup>

Fenomenologie Bernharda Waldenfelse bývá též označována jako fenomenologie responzivní.

### 3.4.4. Jinakost cizího řádu

Jinakost se dle Waldenfelse objevuje ve třech formách. Můžeme ji rozlišit na jinakost druhých, jinakost mne sama a jinakost cizího řádu. Blíže se podíváme na poslední ze jmenovaných forem...

„*Když se tvoří prostory mluvení a jednání, jde s tím ruku v ruce zahrnutí do hranic a vyčlenění. Jinakost se tímto způsobem uplatňuje jako jinakost cizího řádu, jako interdiskursivita.*“<sup>150</sup> Vlastní a cizí řád se vzájemně střetávají například v podobě cizích řečí. Cizí řád pro nás představuje jazyk jiné země, jemuž nerozumíme. Nemusíme však překračovat hranice, abychom se setkali s podobným střetem. Cizí řád totiž představuje i řeč dospělých pro

---

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Ospálková Taťána, *Waldenfelsovo cizí a Lévinasův Jiný*. In: Emmanuel Lévinas-Filosofie a výchova, UK FHS, Praha 2006.

<sup>150</sup> Ibid., s. 258.

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> Waldenfels Bernhard, *Znepokojivá zkušenost cizího*. OIKOYMENH, Praha 1998, s. 76.

děti, je jim opět nesrozumitelná. To samé platí také naopak. Ovšem v momentě, kdy pochopíme, že řeč druhého něco znamená, počíná proces porozumění této řeči.

Cizí kultury obecně jsou pro nás cizími řády. Mezi vlastní a cizí kulturou dochází k určité výměně, můžeme tedy hovořit o ambivalentním vztahu. Podobný charakter nabývá i vztah mezi normálním a patologickým – oba tyto prvky se mohou vzájemně obohacovat. „*V extrémních případech může být i šílenství pochopeno jako obranná reakce na jiný typ šílenství, který se uhnízdil v etablovaných řádech.*“<sup>153</sup>

Jinakost cizího řádu se vzpírá kompletnímu přivlastnění. Aby se mohla uplatnit v celé své důležitosti, potřebuje dle Waldenfelse pomoc jinakosti uvnitř řádu vlastního.

### 3.4.5. Vnitřek a vnějšek

Zajímavým způsobem přemýšlí Waldenfels o vnitřku a vnějšku – o vymezení těchto kategorií v prostoru. Nachází-li se první osoba v jedné místnosti a druhá osoba v další, můžeme říci, která z nich je vně? A která se vlastně nachází uvnitř? Vzájemně spolu hraničí, žádná z nich však není vně ani uvnitř. Obě se jednoduše vyskytují v prostoru, což nepřipouští výjimečné postavení první ani druhé osoby. Nerovnováha je v tomto případě nepřipustná.

Většinou máme tendenci tyto vztahy určovat s ohledem na perspektivu svého vlastního pohledu - kategorie vnitřku a vnějšku pojmenováváme dle své situovanosti v prostoru. Je však náš výskyt v prostoru dostatečnou oporou pro rozlišování mezi vnitřkem a vnějškem? „*Můžu se sám cítit vyloučen nebo mi může být můj vlastní byt – ztratím-li klíč – uzamčen, a dokonce i mé tělo se může v nemoci stát kusem cizího území, takže se musím ptát lékaře, co se s ním děje.*“<sup>154</sup>

Čistě postavení v prostoru tedy nedokáže určit vztah vnitřku a vnějšku. Nenalezneme zde ani skutečnou hranici. Ta vzniká až v situaci, kdy se k prostoru takzvaně vztahujeme - což znamená, že se v něm pohybujeme, utváříme možnosti jednání, čelíme překážkám a narážíme na limity.<sup>155</sup> Prostor musíme jednoduše obývat...

### 3.4.6. Na prahu

Waldenfels tedy zdůrazňuje existenci hranic vznikajících na základě našeho vlastního činění. Tyto hranice máme a získáváme. Mohou se posouvat ve smyslu zúžení či rozšíření, nelze je však překročit. Určují je naše možnosti – osobní a společenské. Definují území, z něhož je vytlačováno vše nedosažitelné a utopické.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Ibid., s. 77-78.

<sup>154</sup> Ibid., s. 39.

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Ibid.

Hranice však mohou mít ještě další podobu, již Waldenfels dává označení „práh“. Práh překračujeme pokaždé, když vcházíme do jiného řádu, když se měníme. Za tímto prahem se nachází říše cizorodého, jež nás vyzývá. V této situaci mizí důležitost oné hry s vlastními možnostmi. Zkušenost přechodu představuje již usnutí a probuzení, loučení a shledání nebo onemocnění a uzdravení. *„Tím spíše se vlom cizorodého a mimořádného odehrává v neodvolatelných životních zlomech, jako je pohlavní zrání, nástup do povolání nebo stařecké selhání, při rozhodujících osobních zkušenostech jako jsou metamorfózy lásky, nebo u obrátů náboženských a politických konverzí, u převratných veřejných událostí jako je přírodní katastrofa, propuknutí války či revoluce, nakonec v hraničních zkušenostech jako je trauma zrození nebo očekávání smrti.“*<sup>157</sup>

Práh funguje jako spojnice důležitá pro celek – tím, že odděluje jeho jednotlivé části. Waldenfels ve spojitosti s tímto tématem poukazuje na „zkušenosti prahů“ Waltera Benjamina (1892-1940).

---

<sup>157</sup> Ibid., s. 41.

## Závěr

*„Cizost, která začíná již u nás samých, tedy i v domově, vyslovuje pregnantně básník Bašó v jednom haiku: „Bydle v Kjótu zatoužím při křiku kukačky po Kjótu.“ Ať je křik kukačky sebevíce známý, může nás pokaždé znovu vytrhnout z navyklého klidu, pokud jsme připraveni nechat se překvapit. Kdo ignoruje tuto cizost sebe sama, najde všude jen to samé a jen sebe sama bez ohledu na to, kolik zemí a moří zcestuje.“<sup>158</sup>*

My za sebou myslím máme poměrně dobrodružnou pouť, kterou pro nás připravila sama jinakost. Doufám, že čtenář této práce byl ze svého klidu skutečně alespoň lehce vytržen – snad se jednalo o vytržení v pozitivním slova smyslu, o vytržení motivující. Přípravenost nechat se překvapit ostatně prokázal již ochotou pustit se do četby těchto řádek...

Říká se, že čím delší dobu se člověk učí cizí jazyk, tím více se mu odkrývá nepřeberné množství výrazů, slovních spojení a pravidel, která ještě nezná. Oblast neznámého se mu tedy stále zvětšuje před očima. Narůstá v něm touha zmocnit se konečně celé jazykové soustavy jako celku, v tomto případě je však cíl v nedohlednu. Ani rodilý mluvčí není schopen vyčerpat možnosti svého vlastního jazyka. A podobný pocit mě přepadá právě nyní, kdy dokončuji tuto práci věnovanou jinakosti. Lépe řečeno, právě jinakost onu širokou zemi neprobádaného ukazuje.

Tato skutečnost není nikterak překvapivá - náš cíl ostatně směřoval od počátku k přiblížení abstraktního obrazu jinakosti, aniž by doufal v jeho kompletnost. Určitá otevřenost, nedokončenost, prostor pro příchod nečekaného, však mohou posloužit tím nejpříznivějším způsobem...

V úvodu stála na prvním místě mezi obory, které se vztahují k jinakosti, antropologie. Důležitost jejího přínosu je myslím prokazatelná, i v této práci je jí věnován poměrně rozsáhlý prostor. Naprosto stěžejní zdroj informací umožňujících o jinakosti dále uvažovat, však nyní spatřuji ve filozofii. Foucaultovo rozvíjení jinakosti v sebetvorbě, Derridova kategorie pohostinnosti, metafyzický Jiný u Emmanuela Lévinase nebo Waldenfelsův cizí, představují až

---

<sup>158</sup> Waldenfels Bernhard, *Znepokojivá zkušenost cizího*. OIKOYMENH, Praha 1998, s. 259.

neskutečně bohaté prameny, jež nabízejí mnoho - světu intelektuálnímu i životu jako takovému...

Domnívám se, že osobnosti typu Michela Foucaulta či Georgese Bataille by mohli být velkou inspirací pro kulturology. Nenechali se svazovat hranicemi jednoho příliš specializovaného oboru, hranice naopak vždy rádi překračovali. Splňovali tedy vlastně požadavek, který si před sebe klade i kulturologie sama.

Mou osobní výzvou se jinakost skutečně stala, snad by se jí mohla alespoň v určitých ohledech stát též kulturologii...



## Prameny a použitá literatura

AUGÉ, Marc: *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis, 1999.

ISBN 80-7108-154-X

BARŠA, Pavel; FULKA, Josef: *Michel Foucault: politika a estetika*. Praha: Dokořán, 2005.

ISBN 80-7363-020-6

BATAILLE, Georges: *Erotismus*. Praha: Herrmann & synové, 2001.

BEAUVOIROVÁ, Simone de: *Druhé pohlaví*. Praha: Orbis, 1966.

BLÁHA, Petr a kol.: *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. Praha: UK FHS, 2006.

ISBN 80-239-8833-2

BUDIL, Ivo T.: *Za obzor Západu*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2007.

ISBN 978-80-7254-998-6

COOK, James: *Cesta kolem světa*. Praha: Panorama, 1982.

CRÉPON, Marc a kol.: *Vliv díla Jacquesa Derridy na současné myšlení*. Praha: FILOSOFIA, 2007.

ISBN 978-80-7007-258-5

DELEUZE, Gilles: *Foucault*. Praha: Herrmann & synové, 2003.

DELEUZE, Gilles: *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 2004.

DERRIDA, Jacques: *Násilí a metafyzika*. Praha: FILOSOFIA, 2002.

ISBN 80-7007-166-4

DERRIDA, Jacques: *Víra a vědění*. Praha: Mladá fronta, 2003.

ISBN 80-204-1074-0

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Élisabeth: *Co přinese zítřek?*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2003.

ISBN 80-246-0542-2

DOUGLAS, Mary: *Leviticus as Literature*. New York: Oxford University Press, 2000.

ISBN 978-0-19-924419-5

DOUGLAS, Mary: *Natural symbols*. London: Routledge, 2003.

ISBN 0-415-31454-2

DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1993.

ISBN 0-415-06608-5

- DŽIBRÁN, Chalíl: *Prorok. Zahrada prorokova*. Praha: Vyšehrad, 1996.  
ISBN 80-7021-183-0
- ERIBON, Didier: *Michel Foucault (1926-1984)*. Praha: Academia, 2002.  
ISBN 80-200-0955-8
- FIALA, Václav: *Umělecká Paříž*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002.  
ISBN 80-7106-418-1
- FOUCAULT, Michel: *Je třeba bránit společnost*. Praha: FILOSOFIA, 2005.  
ISBN 80-7007-221-0
- FOUCAULT, Michel: *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 2007.  
ISBN 978-80-251-1713-2
- FOUCAULT, Michel: *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Praha: Herrmann & synové, 1999.  
ISBN 80-238-5090-3
- HUNTINGTON, Samuel P.: *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers, 2001.  
ISBN 80-86182-49-5
- KEROUAC, Jack: *On the Road*. London: Penguin Books, 1972.  
ISBN 0-140-27415-4
- LÉVINAS, Emmanuel: *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997.  
ISBN 80-7113-217-9
- LÉVINAS, Emmanuel: *Čas a jiné*. Praha-Liberec: Dauphin, 1997.  
ISBN 80-86019-33-0
- LÉVINAS, Emmanuel: *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997.  
ISBN 80-86005-36-4
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997.  
ISBN 80-86005-20-8
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996.  
ISBN 80-901842-9-4
- MAFFESOLI, Michel: *O nomádství*. Praha: PROSTOR, 2002.  
ISBN 80-7260-069-9
- NIETZSCHE, Friedrich: *Ranní červánky*. Praha: AURORA, 2004.  
ISBN 80-7299-077-2
- NIETZSCHE, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: VOTOBIA, 1992.  
ISBN 80-85619-28-8
- NUSSBAUM, Martha C.: *Sex and social justice*. New York: Oxford University Press, 2000.  
ISBN 0-19-511210-5

- OKIN, Susan Moller with respondents: *Is Multiculturalism Bad for Women?*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.  
ISBN 0-691-00432-3
- ORTEGA Y GASSET, José: *Evropa a idea Národa*. Praha: Mladá fronta, 1993.  
ISBN 80-204-0380-9
- ROSSUM, Walter van: *Jean-Paul Sartre - Simone de Beauvoir*. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 2003.  
ISBN 80-7207-425-3
- SAID, Edward W.: *Orientalismus*. Praha a Litomyšl: Paseka, 2008.  
ISBN 978-80-7185-921-5
- SAUL, Jennifer: *Feminism: Issues and Arguments*. New York: Oxford University Press, 2003.  
ISBN 978-0-19-924947-3
- SOUKUP, Václav: *Dějiny antropologie*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2004.  
ISBN 80-246-0337-3
- SPARGO, Tamsin: *Foucault a teorie podivného*. Praha: Nakladatelství TRITON, 2001.  
ISBN 80-7254-210-9
- TODOROV, Tzvetan: *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Praha: Mladá fronta, 1996.  
ISBN 80-204-0582-8
- WALDENFELS, Bernhard: *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: OIKOYMENH, 1998.  
ISBN 80-86005-49-6

### **Články:**

- RICHARDS, Paul. Mary Tew Douglas (1921-2007). *American Anthropologist*. Zář 2008, Vol. 110, No. 3, s. 404-405.

### **Slovníky a encyklopedie:**

- BLECHA, Ivan a kol.: *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002.  
ISBN 80-7182-064-4
- BORNEMAN, Ernest: *Encyklopedie sexuality*. Praha: VICTORIA PUBLISHING, 1990.  
ISBN 80-85605-17-1
- DEBICKI, Jacek a kol.: *Dějiny umění*. Praha: Argo, 1998.  
ISBN 80-7203-076-0

### **Internetové odkazy:**

Bloch, Maurice. Claude Lévi-Strauss obituary. *Guardian* [online]. 3.11.2009, [cit. 2011-02-14]. Dostupný z WWW: <<http://www.guardian.co.uk/science/2009/nov/03/claude-levi-strauss-obituary>>.

Criqui, Jean-Pierre. Home made strange – interview with ethnologist Marc Augé. *ArtForum* [online]. Léto 1994, [cit. 2011-02-19]. Dostupný z WWW: <[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m0268/is\\_n10\\_v32/ai\\_16097500/?tag=content;coll](http://findarticles.com/p/articles/mi_m0268/is_n10_v32/ai_16097500/?tag=content;coll)>.

*Spisovatele.cz* [online]. [cit. 2011-03-09]. Simone de Beauvoir. Dostupné z WWW: <<http://www.spisovatele.cz/simone-de-beauvoir>>.

